ИЗСЛЕДВАНИЯ
ПО БЪЛГАРСКА ИСТОРИЯ

ЗИНА МАРКОВА

БЪЛГАРСКОТО ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНО ДВИЖЕНИЕ ДО КРИМСКАТА ВОЙНА

ИЗСЛЕДВАНИЯ ПО БЪЛГАРСКА ИСТОРИЯ

1

RECHERCHES DE L'HISTOIRE BULGARE. 1
ACADEMIE BULGARE DES SCIENCES
INSTITUT D'HISTOIRE

ZINA MARKOVA

LE MOUVEMENT ECCLESIASTIQUE NATIONAL JUSQU'A LA GUERRE DE CRIMEE

Sofia · 1976
EDITIONS DE L'ACADÉMIE BULGARE DES SCIENCES

Б3630

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ИСТОРИЯ

ЗИНА МАРКОВА

БЪЛГАРСКОТО ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНО ДВИЖЕНИЕ ДО КРИМСКАТА ВОЙНА

София · 1976
ИЗДАТЕЛСТВО НА БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ

Редакция на поредицата

Акад. ХР. ХРИСТОВ (гл. редактор), ст. н. с. В. ВАСИЛЕВ (зам.-гл. редактор), ст. н. с. Н. ЖЕЧЕВ (научен секретар)

Отговорен редактор на том 1 ст. н. с. К. КОСЕВ

941Б

ПРЕДГОВОР

В хода на работата по многотомната История на България, която се намира вече в решителната си фаза, се зароди идеята за издаването на поредица от изследвания по недостатъчно разработени и дискусионни проблеми от българската история. С някои незначителни изключения у нас няма периодично издание, в което да се публикуват големи студии и монографии, чието отпечатване в отделни книги по една или друга причина (най-често поради техния строго научен характер, който ограничава кръга на читателите им) е нецелесъобразно.

Поредицата „Изследвания по българска история" идва да запълни тази празнина. Като правило в нея ще се печатат по-големи по обем студии, отделни монографии, а така също и документи, които имат важно значение за българската история. Стремежът на редакцията ще бъде всеки брой от поредицата да е тематично обособен. Това естествено създава трудности при комплектуването на томовете и за да не се допускат големи закъснения, отделните броеве могат да имат различен обем — от 15 до 30 издателски коли. Предвижда се годишно да излизат по 2—3 броя.

С оглед на монотематичното оформяне на отделните томове редакционната колегия ще има постоянна и изменяща се част. Постоянните членове на редакцията ще организират подготовката на отделните броеве и ще следят за общата линия на поредицата. В зависимост от конкретното съдържание на томовете към това основно ядро на редакцията ще се привличат и специалисти по съответната историческа проблематика.

Поредицата е издание на Института за история при БАН, който е главен изпълнител на задачите по Многотомната история. Тя се явява в навечерието на 1300-годишнината на българската държава и със своето съдържание ще бъде скромен принос на българската историческа наука към подготвяното всенародно честуване. Надяваме се, че през близките няколко години „Изследвания по българска история" ще се утвърдят като едно полезно начинание на нашия исторически фронт и ще продължат съществуването си и след написването на многотомната История на България.

Редакцията кани всички изследователи на българската история у нас и в чужбина да станат активни сътрудници на тази нова поредица и с това да внесат своя принос в разработването на недостатъчно изследваните проблеми от многовековната история на българския народ и държава.

От редакцията

УВОД

Допреди няколко години съвременната марксистка историография пренебрегваше в известна степен темата за българската църковно-национална борба — от една страна, защото се смяташе, че тя е достатъчно разработена във фактологично отношение от изследователите през буржоазната епоха, и, от друга страна, защото силите бяха насочени към проучване проблемите на социално-икономическото развитие и на националноревюлюционното движение през Възраждането. Но колкото повече историческата ни наука изясняваше социално-икономическата структура на възрожденското общество, съзряването и разгръщането на революционната борба за политическо освобождение, толкова повече изпъкваха проблемите на културно-просветните и национално-църковните прояви. Събуди се замрелият за известно време интерес към тези сфери от живота на възрожденския българин. Натрупаните частни и по-общи изследвания водеха към категоричния извод за връзка и взаимна обусловеност между просветно-културния подем, организираните действия за придобиване на църковна независимост и борбата за освобождение от османско владичество като разностранни прояви на един и същ процес — процеса на съзряване, подготовка и извършване на българската националноосвободителна, буржоазнодемократична революция.

Възникването на българския църковен въпрос през втората четвърт на XIX в. е закономерно явление, чиито исторически предпоставки се коренят в далечното минало. Установеният след турското завладяване на Балканите църковно-административен статут е поставил българите в най-неблагоприятно положение. За разлика от останалите балкански народи, запазили в една или друга степен църковно-народностната си автономия, българите в продължение на близо пет века са били лишени от собствена църковна организация, пряко и най-грубо са били подчинени на чужда църковна власт. Това обстоятелство наред с много други особености в историческата съдба на нашия народ под турско владичество предопределя спецификата на българския възрожденски процес. Българската национална консолидация и еманципация протича твърде своеобразно — първоначално като борба за отхвърляне на гръцката църковно-духовна зависимост, за национално самоопределение и утвърждаване чрез признаване на самостоятелната българска църква, а впоследствие и за освобождение от османското феодално и политическо господство. Движението за възстановяване на църковната независимост, придобило мащабите на общонародна борба с национално-политически характер, *е специфична проява именно на българската национална революция.*

По своята мащабност и исторически последици църковно-националното движение е едно от най-крупните събития в българската възрожденска история. Няколко десетилетия то е фокус на националния ни въпрос, поле на политическа активност, в което народът се калява и подготвя за новите големи проблеми на своя обществен живот. Това първо по рода си всенародно дви-

жение, изпълнено с национален подем, колоритно с историческата си своеобразност и яркост, привлича отдавна вниманието на изследователите на Българското възраждане.

Значителен е списъкът на литературата, посветена на църковно-националните борби. Но в центъра на научния интерес винаги е стоял вторият период от развоя на борбата, т. е. периодът след Кримската война. И това е естествено, защото именно тогава църковният въпрос придобива най-голяма острота, влиза твърдо в дневния ред не само на българския политически живот, но и в политическия живот на Турция и на великите сили. И ако може да се счита, че този период е в основни линии проучен, то не би могло да се каже същото за началния етап на църковното движение, осветлен едностранчиво и фрагментарно в историческата ни литература. Именно това насочи нашите проучвания към зараждането и развитието на борбата срещу гръцката църковна власт през 40-те и първата половина на 50-те години на XIX в. За горна граница приемаме Кримската война не само защото следваме установената научна периодизация на Българското възраждане, но и защото годините на войната — и по-точно 1856 г. — са повратен момент в развоя на църковно-националната борба както по отношение на масовизирането ѝ, така и по отношение на идейно-програмното ѝ избистряне и организационно укрепване.

Усилията ни за изясняване началната фаза на движението за църковно-национална еманципация бяха улеснени от наличните изследвания, засягащи в една или друга степен, в един или друг аспект занимаващата ни проблематика. На първо място заслужава да се отбележат съчиненията на съвременниците, участници в църковното движение, имащи за нас стойност и на изворен материал. Особено полезни се оказаха статиите и историко-полемичните студии на Георги Сава Раковски.[1] Написани с умелото перо на публициста, те са аргументирана защита на правото на нашия народ да има свои архиереи и своя независима църква. Участвувал в борбата с Цариградската патриаршия, Георги С. Раковски изнася редица подробности около началните стъпки на движението в Цариград, прави точна характеристика на гръцкото фанариотско духовенство, изказва нелишени от научна критичност оценки относно причините и същността на движението за българска църква.

Богатата във фактологично отношение книга на Тодор Бурмов[2] засяга съвсем лаконично и повърхностно събитията до Кримската война. Тук са намерили място само някои моменти от развоя на движението в Търновската епархия, около създаването на българския храм в Цариград, както и въпросът за владишките заплати, повдигнат във Видинско. Едни от ранните прояви на църковно-националната борба — конфликтите между гръцките владици и населението във Враца и Скопие — са разгледани доста обстойно в работите на Йордан п. Георгиев[3] и Иван Снегаров.[4]

[1] По-важните от тях са: Глас едного българина. Земун, 1860; Отговор на богословска гръцка брошура. Белград, 1860; Български за независимо им свещенство днес възбуден въпрос и нихна народна черква в Цариград. Белград, 1860 (същото и като подлистник на Дунавски лебед, бр. 1, 1 септ. 1860 и сл. бр.); Няколко подробности за българская народна църков в Цариград. — Дунавски лебед, бр. 51, 22 септ. 1861 и сл. бр.; Разговор о болгарскому свещенному вопросу. — Дунавски лебед, бр. 21, 14 февр. 1861; Български вероисповеден въпрос с грекофанариотите и голямая мечтайна идея панелинизма. Букурещ, 1864.

[2] Т. Бурмов. Българо-гръцката църковна разпря. С., 1902.

[3] Й. п. Георгиев. Град Вратца (Принос към историята му). — Сб. НУНК, кн. XX, 1904, с. 1—75. От същия автор често използувани в настоящата работа са и редица документални публикации.

[4] Ив. Снегаров. Скопската епархия. Исторически очерк и възражения върху съчинението на проф. Р. Грунич „Скопска митрополија" (Скопие, 1935). — Год. Соф. унив.,

Заслужено са привлекли вниманието на изследователя двамата изтъкнати дейци и водачи на борбата за църковна независимост — Неофит Бозвели и Иларион Макариополски. Техният жизнен път и народополезна дейност са предмет на няколко биографии, най-пълните сред които са написаните от Михаил Арнаудов.[5] Използувал значителен изворен материал, издирил и обнародвал голяма част от писменото наследство на Бозвели, М. Арнаудов разкрива обстоятелствено заслугите на двамата дейци за национално-културното издигане на българския народ. И тъй като с дейността на Макариополски и Бозвели през 40-те години е най-тясно свързано организираното поставяне на българския църковен въпрос, трудовете на Арнаудов са принос към фактологичното изясняване на някои моменти от началната история на църковно-националното движение.

Най-значителното монографично изследване върху борбата за църковна независимост — от нейното зараждане до създаването на Екзархията — е направено от Петър Ников.[6] В стремежа си обаче да разкрие голямата роля на църковно-националното движение за сплотяването и утвърждаването на българската нация авторът надценява неговото значение, свеждайки едва ли не цялото съдържание на възрожденската епоха до борбата за българска църква.[7]

В немалкия по обем труд—350 страници—на периода до Кримската война са посветени само 77. Наред с беглия преглед на началните прояви на църковното движение и развоя му в Цариград авторът се спира на някои огнища на борбата във вътрешността на страната, обръща внимание върху участието на българската емиграция от Русия и Румъния. Но в сравнение с частта, посветена на движението за самостоятелна църква след Кримската война, началните страници са твърде бледи във фактологично и теоретично отношение. Непълното познаване на фактите не позволява на автора да дооцени причините, мащаба и идейно-организационното равнище на църковното движение през първия му етап. Въпреки това трудът на П. Ников съдържа ред правилни теоретични постановки относно историческите предпоставки за възникването на църковния въпрос, национално-политическата му същност, неговото значение за националната консолидация и пр., които са отправни точки за всяко по-сетнешно проучване на тази материя.

От по-новите изследвания пряко отношение към интересуващия ни проблем има книгата на Ванда Смоховска-Петрова.[8] В тази документална публикация са включени извадки от рапортите на Михаил Чайковски (полски агент

Богосл. фак., т. XVI, 1938—1939, 1939, с. 1—184. Останалите публикации (между които много документални) на проф. Ив. Снегаров върху българо-гръцките църковни отношения са използувани от нас и цитирани на съответното място.

[5] М. Арнаудов. Иларион Макариополски и българският черковен въпрос.—В: Иларион Макариополски митрополит търновски (1812—1875). Биография, спомени и статии за петдесетгодишнината от смъртта му. Под ред. М. Арнаудов.С., 1925. с. 1—384; Неофит Хилендарски Бозвели. 1785—1848. Живот, дело, епоха. 2, прераб. изд. Т. I—II. С., 1971.

[6] П. Ников. Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения. 2. изд. под ред. Д. Косев. С., 1971. Същите въпроси авторът разглежда по-сбито в студията Възраждане чрез черквата. — В: България 1000 години (927—1927). С., 1930. с. 321—381.

[7] Подробен историографски анализ на този труд вж. у Д. Косев — Предговор към 2. изд. с. 7—32.

[8] В. Смоховска-Петрова. Неофит Бозвели и българският църковен въпрос. (Нови данни из архивата на А. Чарторински). С., 1964. Интерес за нас представлява и последната работа на Смоховска—Михаил Чайковски—Садък паша и Българското възраждане. С., 1973.

в Цариград) до шефа на полската задгранична агенция в Париж Адам Чарторийски и няколко документа, излезли под перото на Неофит Бозвели и Иларион Макариополски. Тези материали хвърлят нова светлина върху борбата за църковна независимост през периода 1844—1848 г. Съпровождащата документалната публикация изследователска студия изяснява чрез новооткритите материали известни моменти около официалното поставяне на църковния въпрос пред Високата порта и началните организирани акции на българите в Цариград.

В настоящото изследване са използувани и много общи трудове из областта на Българското възраждане и историята на българската църква, както и значителен брой поселищни и регионални проучвания, съдържащи сведения за църковно-националното движение през годините до Кримската война. Тези съчинения са посочени на съответното място. Взети са пред вид и трудовете, които не разглеждат конкретно църковното движение или отделни негови прояви, но които третират въпроси, имащи пряка връзка с някои основни аспекти на това движение, например проблема за българо-гръцките църковни, стопански, политически и идейно-културни връзки. В това отношение изследванията на Иван Шишманов,[9] Боян Пенев,[10] Христо Гандев[11] послужиха като солидна основа.

При изграждането и аргументирането на научните тези са взети под внимание новите постижения на българската марксистка историческа мисъл върху основните проблеми от възрожденската история и по-специално по въпросите за стопанско-икономическото развитие на българските земи, социално-класовата характеристика на възрожденското общество, процеса на раждането на българската нация, характера и проявите на националната революция и пр.

Предлаганата книга е пръв опит за монографично изследване на движението за църковна независимост до 1856 г. Началният етап на тази важна проява на българската национална революция е разгледан на възможно по-широк исторически фон, като са отчетени многостранните аспекти на темата, връзките и взаимната обусловеност на църковното движение с останалите страни на възрожденския процес. Направено е усилие да се разкрият дълбоките исторически корени на българския църковен въпрос. За тази цел са проследени отношенията между българската църква и Цариградската патриаршия в столетието, предшествуващо османското завладяване, унищожаването на автокефалността и автономията на Търновската патриаршия и противоречивите взаимодействия между гръцката църковна власт и българското население. В процеса на работата се стигна до сблъскване с редица значителни

[9] Ив. Шишманов. В. И. Григорович, неговото пътешествие в Европейска Турция (1844—1845) и неговите отношения към българите.—В: Избрани съчинения. Т. I. Българско възраждане. Студии. Под ред. Г. Димов. С., 1965. с. 194—297; Увод в историята на Българското възраждане. — Пак там, с. 31—73; Паисий и неговата епоха. — Пак там, с. 81—92; Един непознат труд на Неофита Бозвели, неговата цена за историята на нашето Възраждане и неговите отношения към „Мати Болгария". — Пак там, с. 93—165; Неофит Бозвели. Изворите на „Мати Болгария". — Пак там, с. 166—193; Иван Добровски. — Пак там, с. 298—332; Константин Г. Фотинов. Неговият живот и неговата дейност. — Сб. НУНК, кн. XI, 1894, с. 591—763; Нови студии из областта на Българското възраждане. В. Е. Априлов, Неофит Рилски, Неофит Бозвели. — Сб. БАН, кн. XXI, 1926, с. 1—544.

[10] Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. II. Българската литература през XVII и XVIII век. С., 1932. с. 204—331; Т. III. Българската литература през първата половина на XIX век. С., 1933.

[11] Хр. Гандев. Ранно възраждане 1700—1860. Студия. С., 1939; Фактори на Българското възраждане 1600—1830. С., 1943; Закономерности в отношенията между българския и гръцкия народ през Възраждането. — В: В чест на академик Димитър Косев. Изследвания по случай 70 години от рождението му. С., 1974. с. 37—58.

проблеми от историята на средновековната българска държава и църква, както и от историята на нашия народ и на Цариградската патриаршия през периода на османското владичество, които сами по себе си представляват обект за допълнителни проучвания от специалисти. Като ги поставя и взема отношение по тях, авторът не претендира за изчерпателност.

Специално внимание е обърнато на социално-икономическите изменения в българското общество през втората четвърт на XIX в., които преди всичко и наред с политическите условия в османската държава и идейния климат на Балканското просвещение обуславят началото на църковното движение. Проследен е и процесът на съзряване и разгръщане на това движение — от първите опити за изгонване на гръцките владици до момента, когато то придобива общонационално значение.

Организираното поставяне на българския църковен въпрос през 40-те години на XIX в. пред политическите сили и фактори, идейно-програмното съзряване и оформянето на единен национален център на борбата за църковна независимост са следващите въпроси, по които се интерпретират известните в по-голямата си част факти за развоя на движението в Цариград.

За първи път е направен опит да се създаде цялостна и плътна картина на борбата срещу представителите на Цариградската патриаршия през 40-те и първата половина на 50-те години. Новооткритият изворен материал позволява да се проследи нейното развитие в българските земи и сред българската емиграция, да се подчертаят общите закономерности и специфичните й проявления. Разкривайки мащабността, организираността и идейно-програмната оформеност на движението за църковно-духовна еманципация, авторката вярва, че ще допринесе за изясняването на големия проблем: каква степен на зрелост има през втората четвърт на XIX в. българската национална революция, каква е действителната роля на новата обществена сила — българската буржоазия — и на народните маси в тази революция.

Още със зараждането си българският църковен въпрос се сблъсква с амбициите на великите сили за политическо влияние и надмощие в Османската империя. Трайният интерес, който те имат след Кримската война към църковно-националната разпра на Балканите, се поражда още през нейния начален етап. Достъпният за нас изворен материал позволи да се очертае отношението на Франция, на полската емиграция и на Русия към борбата на българския народ срещу Цариградската патриаршия до 1856 г. За отношението на останалите сили — Австрия, Англия, Прусия, САЩ — и за тяхната позиция по църковния ни въпрос през разглеждания период не може да се съди от данните, с които разполагаме. Разширяването на изворната база в бъдеще вероятно ще хвърли светлина по този въпрос; както впрочем и по всички повдигнати в настоящия труд проблеми развитието на историческата наука ще внесе повече яснота, ще допълни или коригира някои от застъпените тук становища.[12]

София, февруари 1974 г.

[12] Използувам случая, за да изкажа сърдечната си признателност на проф. Н. Генчев който ми предостави документи, издирени от него във френските архиви, на к. и. н. Н. Данова за многократните полезни обсъждания на въпросите, свързани с гръцката история, и на доц. В. Гюзелев за консултациите върху историята на средновековна България. Приятен дълг е да благодаря и на всички колеги от секция „История на българския народ XV—XIX век" към Института за история на БАН, които взеха участие в обсъждането на предлагания труд.

ГЛАВА ПЪРВА

БЪЛГАРСКИЯТ НАРОД ПОД ВЛАСТТА НА ЦАРИГРАДСКАТА ПАТРИАРШИЯ

1. КРАЯТ НА БЪЛГАРСКАТА АВТОКЕФАЛНА ЦЪРКВА. ЦАРИГРАДСКАТА ПАТРИАРШИЯ В СИСТЕМАТА НА ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ

Включването на българския църковен диоцез след турското покоряване на България в числото на подведомствените на Цариградската патриаршия има своята предистория. За да бъде тя разкрита, необходимо е да разгледаме, макар и в най-общи линии, някои важни моменти от взаимоотношенията между българската църква и Цариградската патриаршия в периода XIII — XIV в.

Югозападните български земи (дн. Македония) през указания период независимо от създаването на Второто българско царство и Търновската архиепископия в по-голямата си част продължавали да бъдат подчинени на автокефалната Охридска архиепископия. Но през периода 1185—1204 г. търновската църква успяла да разшири своя диоцез за сметка на охридския, отнемайки му редица епархии: Видинската, Средешката, Велбъждката, Нишката, Белградската, Браничевската, Скопската и Призренската.[1]

Възобновяването на Българската патриаршия или провъзгласяването на Търновската архиепископия за патриаршия през 1235 г. било резултат от политическата хегемония на българската държава, постигната от цар Иван Асен II (1218—1241) след победата в битката при Клокотница (9 март 1230 г.).[2] Присъединяването на нови територии след тази битка било съпроводено не само с налагането в тях на българската военно-административна власт, но и с разширяването на диоцеза на Търновската архиепископия отново за сметка на Охридската архиепископия. В житието на св. Петка патриарх Евтимий, след като известява, че цар Иван Асен II завладял цяла Македония, Сяр, Атонската област, Солун, цяла Тесалия, част от Сърбия, Далмация и Арванитската област чак до Драч, добавя, че „в тях той постави свято и благочестиво митрополити и епископи, както ясно свидетелстват неговите светли хрисовули в славната Лавра на Света гора и Протата“[3]. В резултат на това тъкмо тогава Охридската архиепископия загубила редица от своите епархии, а също така и първостепенното си значение на Балканския полуостров.[4] Разширяването на

[1] Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия. (От основаването ѝ до завладяването на Балканския полуостров от турците). Т. I. С., 1924. с. 88 сл.

[2] В. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. III. Под ред. Д. Ангелов. С., 1972. с. 339 сл.

[3] Й. Иванов. Български старини из Македония. Фототипно изд. под ред. Б. Ангелов и Д. Ангелов. С., 1970. с. 432.

[4] Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия. . . с. 141 сл.

църковното попечителство на Търновската архиепископия довело до промяна на нейното място и роля като църковен център. Очевидно било несъответствието между йерархическото достойнство на нейния предстоятел и управлявания от него църковен диоцез.

В резултат на водените продължителни преговори с никейския император Йоан Дука III Ватаци,патриарх Герман и останалите източни патриарси Иван Асен II успял да постигне признаването на Търновската архиепископия за патриаршия. На събора в Галиполи и Лампсак през 1235 г. бил провъзгласен „за патриарх благоговейния и свет мъж, прославен с постнически дела и живот, преждеосвещения архиепископ Йоаким не само устно, но с ръкописание на патриарх Герман, което всички източни патриарси подписаха, скрепиха го със сигилий [печат] и го дадоха на благочестивия цар и на новоосвещения тогава патриарх Йоаким за вечно и неотемлимо свидетелство“[5].

Отслабването на централната власт в България през десетилетията, предхождащи завладяването ѝ от османските турци, се отразило пряко върху обхвата и монолитността на Търновската патриаршия. В стремежа си към пълно господство над православието в Европейския Югоизток цариградските патриарси ловко използували всяко нарушаване на политическото равновесие на Балканите, за да предявяват своите икуменически претенции. Показателно в това отношение е посланието на цариградския патриарх Калист до търновското духовенство от декември 1355 г.[6]

Изхождайки от канонически установената пентархия в управлението и организацията на вселенската християнска църква, патриарх Калист отбелязал следното: „Търновският патриарх отколе и отначало е носел титлата епископ, подчинявайки се на светата божия велика църква; по-сетне по голямото настояване и молбата към тоя наш велик и свещен събор от държащия тогава скиптъра на българското царство, от почит към него и към неговия народ, който бе подчинен на нашата светая божия велика църква, дарувано бе по снизхождение на търновския [епископ] да се нарича патриарх на България, но не и да бъде съпричислен към другите свещени патриарси, и поради това той не се споменува в свещените диптиси.“ Патриарх Калист с това послание изразил претенциите за върховенство на Цариградската патриаршия над Търновската, като поставил пред последната искането да плаща данък на „великата църква“ и да се споменава името на предстоятеля ѝ в църквите. Тези искания били проява на спекулативност, изцяло несъобразени с решенията на събора от 1235 г. Провъзгласената тогава Търновска патриаршия била независима от Цариградската, призната за напълно автокефална с произтичащите от това права.[7] За отбелязване е, че посланието на патриарх Калист до търновското духовенство от декември 1355 г. било импулсирано от поведението на изтъкнатите български исихасти — монасите Теодосий и Роман. Обстоятелството, че те се обърнали към цариградския патриарх с

---

[5] Синодик царя Борила. Изд. М. Г. Попруженко. С., 1928. с. 84—87. Подробности вж. у Г. Цанкова-Петкова. Восстановление Болгарского патриаршества в 1235 г. и международное положение болгарского государства. — Византийский временник, XXVIII, 1968, с. 136—150 и цит. там литература; Т. Събев. Автокефалия, диоцез и международен престиж на Търновската патриаршия.— Духовна култура, LII,1972,кн. 3—4, с. 50—60.

[6] Fr. Miklošich et Jos. Müller, Acta patriarchatus Constantinopolitani. T.I. Vindobonnae, 1860. p. 436—442. За пръв път това послание е публикувано от Сп. Н. Палаузов. Грамота патриарха Каллиста как новый источник истории болгарской церкви. С. Петербург, 1858.

[7] Вж. подробности у В. Н. Златарски. История на българската държава през средните векове. Т. III. с. 596—602.

въпроса за взаимоотношенията му с търновския патриарх, свидетелствува за тяхното недоволство от самостоятелността на Търновската патриаршия и за привързаността им към Цариградската.[8] Това е един от фактите, които разкриват ролята на исихазма при внасянето на разкол в средите на българското духовенство по някои изключително важни въпроси. Предаността на Теодосий Търновски към Цариградската патриаршия е твърде ясно изразена в неговото предсмъртно пътешествие до Цариград, когато той дошъл тук, за да получи благословия от патриарх Калист като от вселенски патриарх.[9]

Разединението сред българското духовенство и експанзията на Цариградската патриаршия през втората половина на XIV в. изиграли крайно отрицателна роля в историята на Търновската патриаршия. Те съдействували не само за отпадането от нейния диоцез на някои епархии, но и за превръщането ѝ в църковен център с второстепенно значение.

По време на сръбското владичество в Македония (1334—1394) Охридската архиепископия успяла да укрепи своите позиции. За кратък период тя била подложена на известен натиск от страна на сръбската църква, която през април 1346 г. в присъствието и със съгласието на търновския патриарх Симеон и охридския архиепископ Николай била провъзгласена за патриаршия. Но след разпадането на сръбското кралство подир смъртта на Стефан Душан (1355) Охридската архиепископия станала по същество самовластен църковен авторитет за населението в Македония. Тя успяла да включи в своя диоцез и някои от епархиите на Велбъждкото деспотство (Велбъждка, Лесновска, Велешка, Мелнишка, Поленинска). Укрепването на позициите на Охридската архиепископия в навечерието и в хода на турското завладяване на Балканския полуостров било от голямо значение за елиминиране на експанзията в църковно отношение на Сръбската и Цариградската патриаршия. Опасността за подведомственото ѝ население идела главно от обстоятелството, че както нейните предстоятели, така и останалата част от висшето духовенство в мнозинството си били от гръцки произход. А това създавало условия за разпространението на гръцкото езиково и културно влияние.[10]

Обхватът и влиянието на Търновската патриаршия в средата и през втората половина на XIV в. били чувствително ограничени в сравнение с периода на възобновяването ѝ в 1235 г. Феодално-политическата разпокъсаност на българската държава дала своето отражение и върху търновската църква. В средата на XIV в. от църковното ѝ ведомство окончателно отпаднали земите на самостоятелното Добруджанско деспотство на деспот Добротица и неговия наследник деспот Иванко. Те били включени в епархията на варненския митрополит, който още от 1325 г. фигурирал в списъка на представителите на цариградския патриаршески синод. Редица решения и разпореждания на Цариградската патриаршия, издадени от 1372 г. насетне, свидетелствуват, че тя успяла да укрепи трайно своите позиции в Причерноморската област и Добруджа.[11]

---

[8] К. Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898. с. 481—482. Против това гледище се обявява В. Златарски. Бил ли е св. Теодосий Търновски доносник пред Цариградската патриаршия. — Църковен вестник — приложение „Библиотека", кн. VII—IX, 1903, с. 97—116.

[9] Житие и жизнь преподобного отца нашего Теодосия. Изд. В. Златарски. — Сб. НУНК, XX, 2, 1904, с. 31—32.

[10] Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия. . . с. 316 сл.

[11] Вж. В. Гюзелев. Очерк върху историята на град Несебър в периода 1352—1453 г.— Год. Соф. Унив., Филос.-ист. фак., т. LXIV, ч. I, 1970, кн. III, с. 64 сл.; Средновековната

Обособеното като самостоятелно (подир 1356 г.) Видинско царство на Иван Срацимир (1356—1396)] в църковно отношение първоначално било подчинено на Търновската патриаршия. Но в 1381 г. Видинската митрополия се отцепила от нея и се подчинила на Цариградската патриаршия. Иван Срацимир прибягнал към тази стъпка очевидно за да подчертае още веднъж независимостта си от Търново. За видински митрополит бил ръкоположен бившият йеромонах Касиан.[12] Всичко това довело до обтягане на отношенията между Търновското и Видинското царство не само в политическо, но и в църковно отношение. През 1392 г. синодът на Цариградската патриаршия ръкоположил за видински митрополит видния български книжовник Йоасаф Бдински,[13] който, по всичко изглежда, заемал този пост до началото на XV в. (1403—1408 ?).

Политическата и църковната разпокъсаност на България през един от най-съдбоносните периоди в нейната история се оказали с твърде отрицателни последици. Превземането на Търново и Никопол от турците през 1393 г. и пленяването на цар Иван Шишман сложили край на политическото съществуване на Търновското царство. То станало първата жертва на османските завоеватели.[14]

След завладяването на Търново турците прогонили патриарх Евтимий от патриаршеската църква и резиденция на Царевец „Възнесение Господне" и той се настанил в намиращата се в подножието на хълма църква „Св. Петър и Павел". Това не означавало още унищожаването на Търновската патриаршия. Политическата дейност на последния търновски патриарх при защитата на столицата и при организирането на нейното население за отхвърляне на турската окупация дали основание на завоевателите да прибягнат към репресии спрямо него и срещу оцелялото търновско болярство. През 1394 г. те преселили голяма част от търновските жители в Мала Азия, а патриарх Евтимий бил „изпратен на заточение в Македония (Тракия!)"[15]. Лишена от своя първосвещеник, лишена от своя висш църковен клир (както поради избиването на част от него, така и поради бягството му във влашките княжества и Сърбия), Търновската патриаршия като последна институция, която можела да защищава правата на българското население, се разпаднала. Това в никакъв случай не трябва да бъде разглеждано като плод на интригите на Цариградската патриаршия, а по-скоро като резултат от жестокото и безскрупулно отношение на турските завоеватели спрямо българското духовенство, третирано от тях като политически, а не като църковен фактор. Друг е въпросът, че Цариградската патриаршия се опитала твърде скоро да се възползува от създалата се обстановка и да я експлоатира в своя полза — с други думи, при нови условия да продължи победоносно провежданата още от средата на XIV в. агресивна политика спрямо Търновската патриаршия. Сега тя имала срещу себе си умъртвен от турското завоевание съперник, чието наследство лесно можела да превърне в свое владение.

крепост Калиакра през XIII — средата на XIV в. — Изв. Нар. музей — Варна, IX (XXIV). 1973, с. 132—136.

[12] Fr. Miklošich, Jos. Müller. Op. cit., T. II, 1869, p. 28—30.

[13] Ibidem, p. 161—164.

[14] П. Ников. Турското завладяване на България и съдбата на последните Шишмановци. — Изв. Истор. дружество, кн. VII—VIII, 1928, с. 73 сл.

[15] П. Русев, Ив. Гълъбов и др. Похвално слово за Евтимий от Григорий Цамблак. С., 1971. с. 199—231.

Ръкоположеният от Цариградската патриаршия за митрополит на Мавровлахия Йеремия, тъй като бил изгонен от местните жители, получил през август 1394 г.[16] указание от патриарх Антоний IV да поеме „светата търновска църква", като изпълнява задълженията на архипастир, но без да има правото за интронизация на „свещения престол", т. е. да поеме управлението ѝ, без да бъде официално канонизиран за митрополит или патриарх. Йеремия вероятно е пристигнал в Търново през май 1395 г.[17]

Обстоятелствата около намесата на цариградския патриарх в работите на Търновската патриаршия не са известни в подробности. Малко вероятно е тази стъпка да е била координирана с турския султан Баязид I и да е срещнала неговата поддръжка, особено като се имат пред вид обтегнатите отношения между Османската империя и Византия през 1393—1394 г.[18] По-скоро патриарх Антоний IV се е възползувал от създалата се обстановка и е проявил самоинициатива при изпращането на свой представител, който да поеме ръководството на обезглавената Търновска патриаршия.[19] Във всеки случай изпращането на Йеремия като заместник на патриарх Евтимий не означавало ликвидиране самостоятелността на Търновската патриаршия. Трудно е да се даде отговор, как българският висш клир и обикновеното духовенство са реагирали на този акт на намеса от страна на цариградския патриарх. Що се отнася до населението на Търново и на останалите български краища, то едва ли в онези смутни години и при тогавашното си положение е било в състояние да реагира по какъвто и да е начин на тази узурпация.

Според Ю. Трифонов в началото диоцезът на Търновската патриаршия не бил разпокъсан и епископите в него не били назначавани от Цариград, а от търновския митрополит.[20] Въпреки това очевидно е от някои документи, че около 1416 г. Търновската патриаршия и нейният диоцез били вече изцяло подчинени на Цариградската патриаршия.[21] Това е представлявало втората решителна стъпка на Цариград по пътя на узурпиране правата на самостоятелната Търновска патриаршия — стъпка, много по-важна от първоначалното назначаване на Йеремия за наместник на патриарх Евтимий. Цариградската патриаршия последователно и методично реализирала своя план.

Последните проучвания показват, че унищожаването на самостоятелността на Търновската патриаршия и понижаването ѝ в обикновена митрополия, подчинена на Цариград, станало в периода 1416—1438 г.[22] В списъка на представителите на гръцкото духовенство на събора във Флоренция през 1438 г. вече срещаме подписа на гръцкия митрополит на Търново Игнатий, който преди това бил митрополит на Никомидия.[23] Същевре-

---

[16] Fr. Miklošich, Jos. Müller. Op. cit., T. II, p. 223. Подробно тълкуване на този акт вж. у A. E. M. Tachiaos. Die Aufhebung des bulgarischen Patriarchats von Tirnovo.—Balkan Studies, vol. IV, 1963, No. 1, p. 70 ff.

[17] Г. Баласчев. Нови известия за черковното ведомство на Видинската и Софийската епархии през първите години от тяхното завладяване от турците. — Сб. НУНК, кн. XVIII, 1901, с. 132—170; Кореспонденция между цариградския патриарх и охридския архиепископ от началото на XV век. — Минало, I, 1909, кн. 2, с. 132 сл.

[18] Вж. Д. Ангелов. История на Византия. Т. III. С., 1972. с. 109—110.

[19] Ю. Трифонов. Унищожаването на Търновската патриаршия и заменянето ѝ с автономно митрополитство-архиепископство. — Сб. НУНК, кн. XXII—XXIII, 1906—1907 с. 11 сл.

[20] Пак там, с. 22.

[21] Пак там, с. 23 сл.

[22] A. E. Tachiaos. Op. cit., p. 78.

[23] J. Gill. Quae supersunt auctorum Graecorum Concilii Florentinii. II. Romae, 1953. p. 466.

менно в един епархийски списък на Цариградската патриаршия от средата на XV в. в диоцеза на Търновската митрополия са споменати три епископии (Червен, Ловеч и Преслав)[24] — бивши митрополитски центрове. Миналото величие на Търново като седалище на Българската патриаршия намерило отражение само в титула на по-сетнешните търновски митрополити, наричани и „екзарси на цяла България".

Но ако на въпроса, кога точно се слага край на автокефалността на Търновската патриаршия от канонична гледна точка, може да се спори, то едно е безспорно — българската църква загубила своята роля с унищожаването на държавно-политическата независимост. Защото тя била в пълния смисъл държавна църква, т. е. създадена и зависима от светската държавна власт. Тази нейна особеност имала своите корени в общото църковно развитие на Изтока.[25]

За разлика от западната католическа църква, известна със своя папоцезаризъм, църквата на Изток била неделима част от организма на отделната държава. Това се отнася дори за Цариградската патриаршия, която, макар че се смятала за икуменическа, в голяма степен зависела от Византийската империя, от това, дали тя е била в състояние да осигури нейните претенции за световна хегемония. Още по-силно това важи за балканските църкви, създадени в резултат на политическо надмощие на светската власт и винаги подчинени на интересите ѝ. Отслабването и разпокъсването на държавата се отразявали пряко върху положението на църквата. Знаменателно за характера и ролята на българската църква било поведението на последния търновски патриарх. В трагичните дни на 1393 г. Евтимий и не помислил да спасява църквата, когато държавата загивала.

Подобна била съдбата на сръбската църква. След окончателното завладяване на сръбските земи в 1459 г. (с падането на Смедерево) Ипекската патриаршия загубила естествения си поддръжник — държавата. Постепенно нейният диоцез изпаднал под зависимостта на Охридската архиепископия. Охридският архиепископ признал върховенството на турския султан, което осигурило по-нататъшното съществуване на възглавяваната от него църква. Нещо повече, именно през XV в. Охридската архиепископия разпростряла своята власт освен над Ипек, още над Софийската и Видинската епархия, в Молдавия и Унгровлахия.[26]

И така в съдбоносната 1393 г. българите фактически загубили своите две големи народностни организации — държава и църква. Голямата част от българските земи минали под върховенството на Цариградската патриаршия. Надживяла гибелта на Византия, тази църква имала да играе през периода на османското владичество важна роля в живота на балканските народи.

*
* *

В навечерието на падането на Цариград (1453) Цариградската патриаршия изживявала критичен период на разцепление и вътрешни борби. Провежданата от последните византийски императори политика на сближение със За-

[24] H. Gelzer.Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum (ein Beitrag zur byzantinischen Kirchen und Verwaltungsgeschichte). — Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissenschaften, I, Cl., Bd. XXI, II Abth., 1900, S. 634.

[25] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 41—45.

[26] Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия-патриаршия. II.От падането ѝ под турците до нейното унищожение (1394—1767). С., 1931. с. 2—15.

пада с цел да се отбие турската опасност имала поддръжници само сред част от византийското висше духовенство. Най-големият успех на т. нар. латинофили била сключената през 1439 г. Флорентинска уния между Цариград и Рим. Партията на ортодоксалните повела открита борба против унията. Дори в 1453 г., когато турците стояли пред стените на Цариград, враждата между двете течения преляла в открити изстъпления. Появили се туркофилски настроени елементи, които открито заявявали, че предпочитат в Цариград да влязат османците, отколкото там да господствуват латинците. Вероятно тези именно кръгове на висшето византийско духовенство са потърсили компромис със Завоевателя, за да запазят своите позиции, а оттам и позициите на Цариградската патриаршия.[27]

И в този случай верен на своята практика, османските завоеватели се отнесли благосклонно към проявилото желание за сътрудничество с тях гръцко духовенство. С позволението на султан Мехмед II се състоял патриаршески избор. И едва ли случайно изборът паднал именно върху Генадиос Схолариос (1454—1456), известния противник на Флорентинската уния, водача на тези, които предпочитали друговерците да владеят византийската столица, нежели ортодоксалната църква да изпадне под латинско влияние.

Пред опасността от кръстоносна коалиция мъдрият османски държавник решил да противопостави източноправославните народи на западния католически свят, толерирайки тяхната църква. За разположението, което Мехмед II проявил към Цариградската патриаршия, той вероятно се е ръководил и от съображението да върне гръцкото население в опустялата столица. Но основната държавно-политическа концепция на Завоевателя произхождала от разбирането, че интегрирането на християнския друговерски свят в мюсюлманската държава е невъзможно без използуването на някои византийски и балкански институции, на първо място — на влиятелната източноправославна Цариградска патриаршия. Историческите последици показали колко правилно и съобразено с държавните интереси на Османската империя било отношението на Мехмед II и на неговите наследници към тази църква. Несъвместимостта между господствуващата идеология на исляма и християнството не попречила на Цариградската патриаршия да навлезе в организма на друговерската държава, да се превърне постепенно в сътрудник и оръдие на държавната политика. Този компромис и адаптация гарантирали на патриаршията по-нататъшното й активно съществуване.

Юридическите отношения между ортодоксалната църква и османската държавна власт не били фиксирани с установен закон. Не е доказано дали самият Мехмед II е регулирал чрез някакъв правен акт правата и задълженията на цариградския патриарх и на подчинения му клир.[28] Но очевидно именно той е поставил основите на онзи статут на източноправославната църква, който в течение на времето чрез самата практика се дооформя и установява и който намира отражение в по-късните османски документи, достигнали до нас. Имаме пред вид бератите, с които султанът обличал с власт избраните от синода патриарх или митрополити. Този вид документи съдържат изброени задълженията и привилегиите на висшия клир и са валидни, докато управлява

[27] З. В. Удальцова. Борьба византийских партий на Флорентинском соборе и роль Виссариона Никейского в заключении унии. — Византийский временник, III, 1950, с. 106—133; J. Gill. The Council of Florence. Cambridge, 1958; G. Ostrogorcky. Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1963. S. 464—466; Д. Ангелов. История на Византия. Т. III. с. 177.

[28] G. Hering. Das islamische Recht und die Investiture des Gennadios Scholarios (1454).— Balkan Studies, II, 1961, No. 2, S. 231—256.

султанът, който ги е издал. Чрез тези берати, без които патриархът и митрополитите не можели да встъпят в длъжност, се потвърждавало върховенството на султанската власт над източноправославната църква в Османската империя. Типичният за византийския период цезаропапизъм се наложил с още по-голяма сила, въпреки че формално суверенът не би следвало да се меси в религиозно-каноническите работи на църквата. Системата на пълна зависимост на висшия клир от султана твърде скоро се изкористила и довела до корупция в самата църква.

Историческите свидетелства сочат цариградския патриарх Симеон I (1472—1475) като пръв, който чрез подкуп от 1000 дуката под формата на подарък за султана заел патриаршеския престол.[29] Занапред тази вноска, наречена „пешкеш", негласно станала задължителна. При това сумата непрекъснато нараствала.[30] Пак през XV в. се установила практиката патриарсите да плащат годишно задължение, условно наречено харач.[31] И тъй като изборът на нов патриарх означавал по-голям пешкеш и в повечето случаи увеличен годишен данък, то държавата печелела от честата смяна на патриарсите. Патриаршеският трон се оказал твърде несигурно място. От 1454 до 1871 г. станали 92 смени на цариградския патриаршески престол.[32]

Солидни суми постъпвали в държавното съкровище и срещу митрополитските берати. С течение на времето бил определен пешкешът за всяка епархия съгласно с големината ѝ и други обстоятелства. Например за Софийската епархия в началото на XVIII в. пешкешът бил 10 200 аспри, за Видинската до 1739 г. — 5400 аспри, а след тази дата — 15 400 аспри (поради териториално разширение). Според бератите за XVII, XVIII, XIX в. размерът на пешкеша за балканските и анадолските епархии варирал между 800 и 50 600 аспри.[33]

Следователно чрез патриаршеския харач, чрез заплащането на пешкеш срещу патриаршеските и митрополитските берати, а на практика и чрез всевъзможните рушвети за турски чиновници (централни или местни) висшият клир на източноправославната църква откупувал от султанската власт правото да упражнява своите функции. Както, от друга страна, мирията (част от църковните данъци, предназначена за хазната) се явявала като откуп на християнското паство срещу „дареното" му от султана право да изповядва своята религия.

Темата за положението и ролята на Цариградската патриаршия през периода на османското владичество е обсъждана в една или друга степен в голям брой съчинения.[34] В следващите няколко страници ще се опитаме

[29] N. Jorga. Byzance après Byzance. Bucarest, 1971. p. 86.

[30] Ibidem, p. 87—89, 93, 97.

[31] J. Kabrda. Le système fiscal de l'église orthodoxe dans l'Empire ottoman. (D'après les documents turcs). Brno, 1969. p. 56.

[32] *Μ. Ι. Γεδέων. Πατριαρχικοὶ πίνακες. Ἐν Κωνσταντινουπόλει,* 1890. *σ.* 471—705.

[33] J. Kabrda. Le système fiscal ... p. 60.

[34] Вж. А. П. Лебедев. История грековосточной церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. 2. изд. С. Петербург, 1904. с. 99—122; И. И. Соколов. Константинопольская церковь в XIX веке. Опит историческаго изследования. Т. I. С. Петербург, 1904. с. 5 сл.; срв. C. G. Papadopoulos. Les privilèges du Patriarcat Oecuménique (Communauté Grecque Orthodoxe) dans l'Empire ottoman. Paris, 1924: *Χρ. Παπαδόπουλος. Ἡ. Ὀρθόδοξος Ἀνατολικὴ ἐκκλησία. Ἐν Ἀθήναις,* 1954. *σ. 136 κλπ.; Δ. Ζακυθηνός. Ἡ Ἅλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ Τουρκοκρατία. Ἀθῆναι,* 1954. *σ. 12—18; Γ. Κονιδάρης. Ἡ Ἑλληνικὴ ἐκκλησία ὡς πολιτιστικὴ δύναμις ἐν τῇ ἱστορία τῆς Χερσονήσου τοῦ Αἵμου. Ἀθῆναι,* 1948. *σ. 27—28: Ν. Πανταζόπουλος. Ἐκκλησία καὶ δίκαιον εἰς τὴν Χερσόνησον τοῦ Αἵμου ἐπὶ Τουρκοκρατίας. Θεσσαλονίκη, 1960—1963. σ. 17 κλπ.;* J. Kabrda. Le sistème fiscal...

да набележим най-общо в какво се изразяват получените или, по-точно казано, откупените от държавната власт привилегии; какви функции е изпълнявала Цариградската патриаршия спрямо християнските поданици на султана.

Цариградската патриаршия запазила формално правото самостоятелно да урежда вътрешните си църковно-религиозни дела. Нейната църковно-религиозна автономия се изразявала например в правото на законодателство в областта на догматиката, на култа и църковната дисциплина, в правото на църковните служители да изпълняват своите пастирски задължения и пр. В митрополитските берати изрично се подчертава, че никой не трябва да се меси в делата на митрополита, да не му се пречи да упражнява своите правомощия — църковноадминистративни, юридически или от църковноикономически характер.[35]

Разстроено след падането на Цариград, административното устройство на патриаршията и нейния диоцез било възстановено през XVI в. в духа на традициите от византийския период.[36] Но вътрешната автономия на църквата, както и автономията в религиозния живот на християните била твърде относителна. „Толерантността" на мюсюлманските владетели към източноправославната религия и църква на практика много често била нарушавана. Не били изключение случаите, когато султаните и влиятелни турски чиновници най-грубо се намесвали в избора на патриарх и митрополити. Понякога тази намеса била продиктувана от интересите на държавната власт (политически или финансово-икономически), друг път била предизвиквана от заинтересовани представители на самия източноправославен клир. Да не говорим за масовите прояви на религиозна и народностна дискриминация, проявявана към самото християнско население. Демонстрираното пред цариградския патриарх Генадиос Схолариос „уважение" не попречило на Мехмед II да превърне най-хубавите християнски храмове на столицата в джамии. Антихристиянските прояви на османците зачестили особено през XVI и XVII в. Източноправославната църква, в това число и Цариградската патриаршия, трябвало да преодолява непрекъснато враждебността на мюсюлманското обкръжение.[37]

Освен върху религиозния живот на източноправославните народи Цариградската патриаршия в условията на османската държава разпростряла своите правомощия и по отношение на светските дела. Впрочем още във Византия тя била в известна степен и орган на цивилната администрация. Но сега нейната роля и участие в светския живот на поробените християни се разширили още повече. И тази еволюция се обуславяла от специфичния религиозен характер на османската държава, която не допускала отделянето на светското от духовното, а регулирала проявите както на верския, така и на цивилния живот според шериатските закони. Тази политическа концепция на османците автоматически изключвала тяхната намеса в някои страни от ежедневието на чуждоверните поданици, уреждането на които се поемало от църквата и от органите на местното самоуправление.

---

[35] J. Kabrda. Le système fiscal... p.11.

[36] N. Jorga. Op. cit., p. 84—102 и цит. литература.

[37] *Χρ. Παπαδόπουλος.* Op. cit., *σ.* 146—152; Б. Цветкова. О религиозно-национальной дискриминации в Болгарии во время турецкого владычества. — Советское востоковедение, 1957, кн. 2, с. 78—88.

Една от много съществените функции на православната църква и в частност на Цариградската патриаршия през османския период била свързана с правораздаването. Основното право, което се прилагало в Османската империя, бил шериатът, изграден върху религиозните предписания на корана.[38] То обаче било неприложимо при много страни от ежедневния живот на „неверниците", главно в областта на семейно-брачните и свързаните с тях наследствени отношения. Поради това тук продължавали да действуват каноническото християнско право и обичайното право.[39] Правораздаването в случая осъществявали църквата и останалите органи на местното самоуправление. При това християните предпочитали, когато е възможно, да се обръщат към съдилищата на тези светски и духовни учреждения, отколкото към турските кадии. Съдебната юрисдикция на църквата се простирала главно върху брачните, семейните и отчасти наследствените спорове на миряните.[40] Запазените у нас митрополитски кондики съдържат богати сведения за съдебната дейност на гръцките архиереи в българските земи.[41]

Правомощията на патриаршеското, митрополитските и епископалните съдилища в областта на наказателното право се свеждали не само до налагане върху клира и миряните на духовни наказания — епитимии, — а и на светски наказания — затвор, заточение, каторга. За тяхното изпълнение обаче било необходимо и съгласието на органите на държавната власт. Независимо от конкретното провинение на обвиняемия патриархът мотивирал пред султана искането наказание главно с израза „пречи за събирането на данъците за фиска". Очевидно най-убедителни пред правителството били мотивите, засягащи пряко държавните финансови интереси. Или пък се казвало, че обвиняемият смущавал „държавния ред на султана"[42].

Не трябва да се пренебрегва и законодателната власт на църквата, която се простирала главно в областта на частното право.[43] Каноническото право обаче влизало в противоречия,от една страна, с турското право, а, от друга — с обичайното право.[44] Така че юридическото положение на християнските поданици на султана се определяло от взаимодействието на тези три вида законодателства — невинаги с ясно разграничени периметри и сила на действие.

Една от основните привилегии на Цариградската патриаршия бил имунитетът, който нейният клир имал по отношение на турската съдебна власт. Тя нямала право да арестува и съди църковни служители без съгласието на висшестоящия в йерархията духовен началник. На практика обаче този имунитет често бивал нарушаван. Не били изключение случаите на арестувани, заточени или наказани със смърт от Високата порта свещеници, монаси, архиереи и патриарси, обвинени най-често в държавна измяна.

[38] Вж. Г. Гълъбов. Мюсюлманско право. С., 1924; срв. Г. П. Генов. Положението на християните в Турция според мюсюлманското право. — Год. Соф. унив., Юрид. фак., т. XVIII, 1923, с. 22 сл.

[39] Вж. подробно у М. Андреев, Д. Ангелов. История на българската феодална държава и право. 3. изд. С., 1968. с. 295 сл.

[40] *Ν. Πανταζόπουλος*. Op. cit., *σ*. 29—45.

[41] Срв. например Ив. Снегаров. Нов кодекс на Търновската митрополия. — Сб. БАН, кн. XXXI, 1937, с. 3 сл.; Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. — Сб. БАН, кн. XLI, 1949, с. 19—21.

[42] М. Стайнова. Из взаимоотношенията между Вселенската патриаршия и Високата порта в 20-те години на XVIII в. — Изв.Ълг. истор. дружество, кн. XXIX, 1974, с. 373—380.

[43] *Ν. Πανταζόπουλος*. Op. cit., *σ*. 46—73.

[44] Ibidem, *σ*. 74—91.

Висшият клир на Цариградската патриаршия запазил и финансово-икономическия си имунитет. Той бил освободен от плащане на редовните държавни данъци, имал правото свободно да владее и използува църковното имущество. В митрополитските и патриаршеските берати се гарантирала неприкосновеността на богатствата и недвижимите имоти на църквата.[45] А продуктите, които архиереите получавали като натурално заплащане на някои задължения, или пък добивът от църковните земи, предназначени за лично ползуване на архиерея, не подлежали на обмитяване и облагане с вносно право.[46] Само тези примери са достатъчни, за да се види, че Цариградската патриаршия и нейният висш клир били третирани от османската власт като привилегирована и в икономическо отношение категория на поробеното население.

Освен това патриаршията запазила в общи линии и данъчната си система. Повечето от църковните данъци, такси, „доброволни" вноски, с които тя облагала християнското паство, съществували открай време по силата на византийското църковно право. Но през епохата на османското владичество размерите и разновидностите на данъчните тегоби се увеличили. Държавата на практика не контролирала размерите на тези плащания, което давало възможност на църквата безпрепятствено да облага и ограбва християнското население. Тъй като значителна част от събираните от патриаршията доходи постъпвали под различна форма в държавното съкровище, султанската власт дори била заинтересована да улеснява архиереите във фискалната им дейност.[47] За характера и своеобразието на църковната данъчна система през епохата на османското владичество ще говорим подробно по-нататък с оглед на прилагането ѝ върху българското население.

Цариградската патриаршия придобила ръководна роля и в сферата на духовно-културния живот на подвластните ѝ християнски народи. Нека не забравяме, че през средновековието с църквата били свързани просветата, книжовността, изкуството. И докато във Византия и в свободните балкански държави културно-просветният живот се развивал под покровителството както на църковната, така и на светската власт, в условията на Османската империя поради индиферентността на държавата към духовния мир на друговерските поданици администрирането на тази област от обществения живот останало изключително право на църквата, а по-късно — и на общините и еснафите.

Освен с общия източнохристиянски характер културата и изкуството на поробените балкански народи се отличавали със свои специфични особености. От отношението на Цариградската патриаршия и на нейните представители по места зависело в голяма степен доколко ще се запазят и доразвият тези народностни културни традиции и постижения. Какви били последиците от духовно-културната политика на патриаршията за българското общество, ще видим по-сетне.

Като се имат пред вид големите права и привилегии на Цариградската патриаршия през османския период, тя действително би могла да се характеризира като „държава в държавата". Патриархът бил не само духовен глава на източноправославните християни, но и техен върховен представител пред султана. Наречен милет-баши на източноправославната религиозна

[45] J. Kabrda. Le système fiscal... p. 51—52.
[46] Ibidem, p. 40—41, 52—53.
[47] Ibidem, p. 40, 53.

общност (руммилет), той бил в същност висш служител, посредник между султанската власт и иноверните поданици и отговорен за тяхното верноподаничество. Патриархът, както и останалите християнски пастири трябвало да бдят и пазят държавните интереси, да държат паството в покорност и послушание към върховната власт на султана. Не било трудно за османската държава да премахне всеки служител на източноправославната църква, който се отклонявал от тези си задължения.

От направеното кратко изложение се вижда, че Цариградската патриаршия заемала особено място в системата на Османската империя. Облечена в широка религиозна, духовно-културна, гражданскоправна, икономическа и политическа власт по отношение на източноправославните поданици, тя същевременно била подчинена и зависима от мюсюлманската държава, която винаги, когато интересите ѝ налагали, се намесвала и контролирала нейния живот.

Подобен статут имали и останалите православни балкански църкви — Охридската архиепископия и Ипекската сръбска патриаршия, чиято автокефалност била възобновена в 1557 г.[48] Както по отношение на вътрешната църковна автономия, така и в правно и финансово-икономическо отношение тяхното положение не се различавало особено от положението на Цариградската патриаршия.[49] Но отдалечеността им от столицата на Османската империя благоприятствувала за по-голяма независимост от централната власт. От друга страна обаче, тези две църкви далеч не могли да достигнат политическата власт и влияние на Цариградската патриаршия. Нейното седалище се намирало в самата османска столица. А това вече давало възможност за тесни контакти с управляващите среди, за въздействие по един или друг начин върху тяхната политика. Много важно в случая е друго едно обстоятелство — Цариградската патриаршия имала поддръжката на богатото гръцко общество в столицата[50] и главно на т. нар. фанариотство. Една част от видните представители на това съсловие съставяли оживелите и останали в пределите на Османската империя потомци на стари византийски аристократични родове. Друга част образували богатите търговци и банкери — местни цариградски гърци или преселили се тук от провинцията през XVI и XVII в. Богати и влиятелни, фанариотите играли голяма роля в стопанския и политическия живот на Османската империя. Те били заемодавци на Високата порта и на патриаршията. Чрез подкупи поставяли свои протежета на висши държавни постове или пък в йерархията на Цариградската църква и синод. Самите те проникнали в държавния апарат. От 60-те години на XVII в. нататък от средите на фанариотството били назначавани великите драгомани на Портата, които водели дипломатическите сношения на Турция с Европа.[51]

---

[48] Благодарение на застъпничеството на висши турски сановници от сръбски произход и главно на великия везир Мехмед Соколович, чийто брат Макарий бил избран за патриарх на Ипек. За засилването на „сръбските позиции" в Османската империя и за възстановяването на сръбската автокефална патриаршия вж. подробно у L. Hadrovics. Le peuple serbe et son église sous la domination turque. Paris, 1947. p. 44—51.

[49] L. Hadrovics. Op. cit., p. 55—101; Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия-патриаршия. Т. II. с. 365—421.

[50] За народностния състав на Цариград след завладяването вж. у N. Jorga. Op. cit., p. 48—62; Н. Тодоров. Балканският град XV—XIX век. С., 1972. с. 55 сл.

[51] *Βασ. Σφυροέρας. Οἱ δραγομάνοι τοῦ Στόλου, ὁ θεσμός καὶ φορεῖς. Ἀθῆναι*, 1965; N. Camariano. Alexandre Mavrocordato le grand dragoman. Son activité diplomatique (1673—1709). Thessaloniki, 1970. p. 22—32.

А от началото на XVIII в. фанариотски представители били изпращани за князе на васалните княжества Влахия и Молдавия. В политическата история на османската държава от края на XVI в. насетне фамилиите Кантакузин, Палеолог, Росети, Маврокордато, Шайтаноглу, Ласкарис, Мурузи, Ипсиланти и много други ще играят значителна роля.[52] Свързани служебно и икономически с османската власт и с Цариградската патриаршия, фанариотите се превърнали в господствуваща християнска върхушка.[53]

В резултат на тези и на много други обстоятелства Цариградската патриаршия запазила първенство сред останалите автокефални православни църкви в Османската империя. Нейното влияние върху тях нараствало с течение на времето, успоредно със засилването на собствените ѝ позиции в империята. Цариградските патриарси и Синодът използували различни поводи, най-често затруднения от политическо и финансово естество или раздори между клира, за открито вмешателство във вътрешния живот на тези църкви. Срещу услугите, които получавали от Цариградската патриаршия, те постепенно изпадали в зависимо положение. Тяхната автокефалност изглеждала твърде призрачна. Зачестила практиката цариградските патриарси да участвуват в избора на другите източни патриарси, архиепископи и митрополити. При това тези постове често били заемани от гръцки духовници, приближени на Цариград. Висшият клир на останалите източноправославни църкви продължавал да се гърцизира. Такова било положението със старите патриаршии Ерусалимска, Антиохийска и Александрийска.[54] Ярък пример в това отношение е и Охридската архиепископия, чийто висш клир бил почти изцяло гръцки. И макар че първоначално това не давало видимо отражение върху общия славянобългарски характер на тая архиепископия, чието паство (в мнозинството си българско) продължавало своите народностни традиции,[55] по този начин се създала почва за пълно обсебване на Охридския диоцез от Цариградската патриаршия. В последните две десетилетия на XVII в. сред висшия клир на Охридската архиепископия се оформили две течения — центробежно (профанариотско) и автохтонно, — борбата между които продължила до самия край на тази независима църква.[56] Не е без значение да се отбележи също, че противоречията между двете партии не били на народностна база.

През 60-те години на XVIII в., подкрепяна от центробежното течение на Охрид, Цариградската патриаршия постигнала целта си. В 1767 г. автокефалността на Охридската архиепископия била унищожена и диоцезът ѝ бил присъединен към Цариград. Година по-рано същата участ споделяла и сръбската Ипекска патриаршия.[57] Като се ръководела главно от материални съображения и, разбира се, от стремежа да увеличи териториално своята власт, Цариградската патриаршия успяла да сложи ръка върху обширния диоцез на Охрид и Ипек. Важно в случая било обстоятелството, че двете балкански

---

[52] N. Jorga. Op. cit., p. 119—129, 226—247.

[53] Н. Тодоров. Филики етерия и българите. С., 1965. с. 11—13.

[54] Вж. у Ив. Снегаров. Кратка история на съвременните православни църкви. Т. I. (Йерусалимска, Антиохийска, Александрийска, Цариградска, Кипърска, Синайска и Грузинска). С., 1944. с. 85—86, 179—184, 313—320.

[55] Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия-патриаршия. Т. II. с. 279—289.

[56] Пак там, с. 126—155.

[57] Подробности вж. у L. Hadrovics. Op. cit., p. 131—157; В. Чубриловић. Српска православна црква под турцима од XV до XIX века. (Из зборника филозофског факултета, кн. V-1). Београд, 1960. с. 183—186.

църкви загубили доверието на султанската власт поради участието си в антитурски политически комбинации.[58]

И така, използувайки своето влияние пред Високата порта и с нейно съдействие, Цариградската патриаршия нарушила в средата на XVIII в. църковноадминистративното статукво на Балканите. С унищожаването на Охридската и Ипекската автокефална църква цялото източноправославно население на Балканския полуостров изпаднало под властта на патриаршията в Цариград.

* * *

Интересно е да се погледне на църковния статут на балканските народи и от друг ъгъл — с оглед на народностните интереси на всеки от тях.

Цариградската патриаршия за разлика от българската Търновска патриаршия, чийто глава предпочел гибелта пред преклонението, успяла да се адаптира към чуждата власт. За да запази своите привилегии, тя изпаднала до положението на крепител на друговерския владетел. Но в историческата перспектива на гръцкото общество съхраняването на Цариградската патриаршия се оказало акт с голямо значение. Преди всичко в нейно лице гърците запазили здравата връзка с историческото си минало — благоприятно обстоятелство за поддържане на народностното самочувствие и съзнание. Патриаршията и фанариотството продължили гръко-византийските традиции в областта на духовно-религиозния живот, в областта на просветата и културата, пък и в сферата на политическата активност. С други думи, континюитетът в историческото развитие на гърците в сравнение с останалите балкански народи чрез патриаршията бил най-плътно реализиран и това дало своите положителни последици за по-нататъшното развитие на гръцкото общество.

И друго — чрез Цариградската патриаршия и чрез влиятелното гръцко общество в столицата и в провинцията гръцкият език се разпространил в най-голяма степен. Той навлязъл не само в духовно-културния живот на балканските народи, но дори и в османската администрация. Разпространението на гръцкото езиково и културно влияние при благоприятните условия, които осигурявала османската власт, индиферентна към духовния мир на чуждоверските си поданици, получило резултати, сравними само с тези на ранна и зряла Византия.

Покрай патриаршията и наред с нея се запазила и укрепила своите позиции част от византийската аристокрация. Тези две сили се превърнали в духовни и политически водачи на гръцкия народ и тази роля играли почти до края на XVIII в. Под тяхното покровителство и щедро меценатство се развивали гръцката просвета и книжовност. Чрез тях и чрез широките търговски връзки гърците осъществявали контактите си със света вътре и извън Османската империя. В течение на годините Цариградската патриаршия възпитала множество турски оръдия. Но същевременно под нейното крило израснали независими и богати представители на гръцкото общество, които носели тежнението за възстановяване на загубената свобода, сиреч те били потенциални врагове на султана. И докато в тежките векове на робство името на един от

[58] L. Hadrovics. Op. cit., p. 131—157; В. Чубриловић. Српска православна црква. . . с. 183—186. За проявите на антитурска политическа дейност на Охридската архиепископия в навечерието на нейното загиване вж. у Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия-патриаршия. Т. II. с. 112, 570.

най-старите народи в Европейския Югоизток — българите — било почти забравено, гръцката историческа традиция благодарение главно на патриаршията не се прекъснала.[59]

Аналогична роля в историята на сърбите изиграла Ипекската патриаршия. Унищожаването на нейната автокефалност и подчиняването ѝ на върховната власт на охридския архиепископ нямало съдбоносните последици, понесени от българите със загиването на Търново. Сръбската църковна организация продължавала да функционира и на практика запазила вътрешна автономия. Вероятно не е настъпила съществена промяна и в народностния състав на висшия клир.[60]

С възстановяването на нейната автокефалност в 1557 г. били предотвратени евентуалните по-късни последици от духовната подчиненост на Охрид. Независимата Ипекска патриаршия просъществувала повече от два века. Благодарение на отдалечеността си от централната османска власт и действувайки в пограничните за империята територии, тази църква имала благоприятните условия да играе голяма национална и политическа роля в живота на сръбския народ. Подвластните ѝ 40 епархии обхващали цялото сръбско население, независимо от обстоятелството, къде живеело — във или извън османската държава. Чрез своята църква сръбският народ получил такова духовно и политическо единство, каквото не е имал нито един балкански народ освен гръцкия. Църковната автономия послужила на сърбите като мощна опора за отбрана на тяхната културна и народностна самостоятелност. Голямо значение за сръбския народ имала и политическата активност на Ипекската патриаршия. Достатъчно е да припомним участието на ипекските патриарси Арсений III и Арсений IV в акциите за освобождение на Сърбия по времена австро-турските войни от края на XVII и първата половина на XVIII в.[61]

По-благоприятно от положението на българите било и църковното положение на дунавските княжества Влахия и Молдавия. Поради отдалечеността си от Цариград и главно поради относителната си политическа самостоятелност те не били така непосредствено подчинени и зависими от Цариградската патриаршия, както българските земи. Молдавската митрополия например винаги се ползувала с известна автономия по отношение на Цариград — положение, запазено и след установяването на светски фанариотски режим в 1711 г. Тази митрополия се превърнала в народностен културно-църковен център, крепост срещу провежданото тук от фанариотите гръцко културно и политическо влияние.[62] Показателен е фактът, че през 1753 г. под ръководството на молдавския митрополит Яков I Путнянин църковният събор в Яш взел решение да не бъде поставян чужденец на молдавския митрополитски престол.[63] Въпреки опитите на Цариградската патриаршия да ликвидира вътрешната автономия на Молдавската митрополия наследниците на Яков I Путнянин продължили да се борят за ограничаване на гръцкото църковно

---

[59] *Λ. Ζακυθηνός. Ἡ Τουρκοκρατία. Ἀθῆναι, 1957. σ.* 25—29.

[60] В. Чубриловић. Цит. съч., с. 164—166.

[61] Подробно за народностно-културната роля на Ипекската патриаршия и за участието на нейния клир в освободителните опити на Сърбия вж. у L. Hadrovics. Op. cit., p. 106—157 и цит. литература.

[62] G. Moisescu et collab. Istoria bisericii romîne. Vol. II. Bucureşti, 1958. p. 192—199.

[63] Al. Duţu. Mişcarea iluministă moldoveană de la sfîrşitul secolului al XVIII - lea. — Studii Revistă de Istorie, Vol. 19, 1966, 5, p. 917; G. Moisescu et collab. Istoria bisericii romîne... p. 263.

влияние. Сред тях се откроява личността на молдавския митрополит Леон Геука, защитник на църковно-народностната автономия.[64]

На фона на това най-общо сравнение изпъква безправното положение на българите в църковно отношение. Загубил държавно-народностната си църква в края на XIV в., близо пет века българският народ се намирал под непосредствената власт на Цариградската гръцка патриаршия. Лишени от свои духовни водачи, от своя висша църковна йерархия, която да крепи и развива народностното съзнание и традиции, която да бъде мост към свободното минало, българите в най-голяма степен изпитвали тежестта на националното, политическото и верското робство.

Ликвидиране на българската държавна и църковна организация, изтребване елита на българското средновековно общество, физическо унищожение или разпиляване на голяма част от българското население,[65] разрушаване на неговите културни паметници, най-плътно и грубо подчиняване на българските земи под властта на османската администрация и на Цариградската патриаршия — това било равносметката от турското завладяване на България. Последиците дълго ще тегнат върху сетнешното историческо развитие на българския народ.

2. ФИСКАЛНАТА ДЕЙНОСТ НА ГРЪЦКАТА ЦЪРКОВНА ВЛАСТ В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ

Отношенията между османската власт и Цариградската патриаршия били изградени в голяма степен върху материалната изгода. Въведената още през XV в. откупна система на църковните длъжности осигурявала на хазната значителни и сигурни приходи. С течение на времето изискванията на Високата порта към патриаршията растели непрекъснато, което се отразявало зле върху финансовото положение на Великата църква.[66]

Митрополитските катедри стрували твърде скъпо. Според Бозвели Неофит Византиос, за да си осигури Търновската митрополия в 1840 г., взел от цариградските лихвари 850 000 гроша. С тези пари той трябвало да заплати пешкеша, подкупи на патриарха, на логотета, на турски и фанариотски големци и „... да си накупи многоценни различни материи за пешкешлъци, които по обичая да раздава в епархията си по паши, мухасели, кадии, поместни аги и чорбаджии". Три дни след като пристигнал в Търново, „начна св. митрополит... да си припровожда драгоценните от Цариград донесени пешкешлъци — мухасалу, кадию, на гражданските аги и чорбаджии и начнаха сос кошове в бохчи да ги носят и да ги раздават всекиму по чину"[67].

---

[64] Al. Duțu. Op cit., p. 917, 921; G. Moisescu et collab. Istoria bisericii romîne... p. 263—267.

[65] Хр. Гандев. Българската народност през 15и век. Демографско и етнографско изследване. С., 1972. с. 131.

[66] П. Мутафчиев. Към историята на Софийската митрополия през XVII век. — В: Избрани произведения. Т. II. Под ред. Д. Ангелов. С., 1973. с. 130—149; Ив. Снегаров. Исторически вести за Търновската митрополия. — Год. Соф. унив., Богосл. фак., т. XX, 5, 1942/1943, док. № 38—42 и 47—52. Кореспонденцията между цариградските патриарси и руските царе и патриарси разкрива също бедственото положение на Цариградската патриаршия — А. Н. Муравьев. Сношения России с Востоком по делам церковным. Т. I—II. С. Петербург, 1858—1860.

[67] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели). Сб. БАН, кн. XIV, 1921, с. 12.

Митрополитите от своя страна продавали епископските катедри. В бератите от втората половина на XVIII в. насетне съществува клауза за правото на митрополита да назначава и уволнява епископите.[68] Например в началото на 1853 г. същият търновски митрополит Неофит изпратил българина Доротей за епископ на Врачанската епархия срещу 100 000 гроша, които броил богатият му баща х. Иван Спасов.[69]

Всеки един от служителите на Цариградската патриаршия, получил едно или друго място в църковната йерархия, предварително бил материално обременен и задлъжнял. Той бързал да върне похарченото и да натрупа нещо за себе си. Накратко казано, висшият клир трябвало да удовлетворява нарастващите изисквания на държавата, да покрива разноските на централната и епархийската администрация, да изплаща натрупаните дългове и т. н. Всичко това се отразявало неблагоприятно върху данъчната система, упражнявана в епархиите. „Цялата финансова тежест на тази пирамида от взети на търг и с високолихвени заеми служби, като патриаршеска, митрополитска, архиерейско-наместническа и свещеническа, падала изключително върху плещите на податното християнско население в империята.“[70]

В нашата историческа литература въпросът за данъчната политика на Цариградската патриаршия в българските земи е третиран твърде общо. Обикновено характеристиките на фискалната дейност на гръцките архиереи се свеждат до това, че те угнетявали народа, грабели го беззаконно, интересували се най-вече от личното си обогатяване и т. н. Преповтарят се едни и същи факти в потвърждение на това. Многократно е подчертавано, че от край време българското население чувствувало чуждата духовна власт като непосилно в материално отношение бреме. Но по пътя на тези общи характеристики е невъзможно да се разкрие действителната финансово-икономическа политика на Цариградската патриаршия в българските земи. Дори в такова основно изследване по църковния въпрос, каквото е книгата на Петър Ников, на икономическия гнет на гръцката църковна власт не е отделено почти никакво внимание.

Единствено Христо Гандев конкретно подхожда към този проблем. Той е направил опит да уточни видовете църковни данъци и такси. Въз основа на сведения за XVIII в. авторът изброява 19 църковни данъка и такси, без обаче да посочва в какъв приблизително размер са били събирани.[71]

В литературата от чужди автори, посветена на историята на Цариградската патриаршия през османския период, намираме доста по-пълно разгледан въпроса за материалните интереси на висшия клир и провежданата от него данъчна политика.[72] Но повечето от тези автори използуват различни по време и място извори, без конкретно да проучват положението в българските земи.

Най-пълното научно изследване на фискалната система на Цариградската патриаршия през османския период е последният труд на чехословашкия

---

[68] J. Kabrda. Sur les bérats des métropolites orthodoxes dans l'ancien Empire Ottoman au XVIII[e] siècle. —В: В памет на проф. Петър Ников. С., 1940. с. 266.

[69] Й. п. Георгиев. Град Враца. . . с. 60. Според други източници тази сума била много по-голяма — 500 000 гроша (НБКМ; БИА, II А 347).

[70] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане. . . с. 137.

[71] Пак там, с. 138—140.

[72] Вж. посочената библиография у J. Kabrda. Le système fiscal. . . p. 162—164.

османист Й. Кабрда[73] — обобщение на многогодишните му проучвания в тази област. В случая за нас е важно, че основният изворен материал се отнася до нашите земи, поради което тази монография е добра основа за по-нататъшни проучвания. Кабрда борави обаче само с официални османотурски документи, главно берати, фермани, буюрулдии, мюраселета. Въз основа на тях той характеризира фискалната система на Цариградската патриаршия откъм нейната нормативна страна, т. е. такава, каквато тя била узаконена от османската централна власт. Известно е обаче, че в действителност архиереите се отклонявали от изложените в османотурските документи норми. Тяхната данъчна практика била далеч по-богата и разнообразна.

Въпреки постигнатото досега — главно от Й. Кабрда — в проучването на фискалната политика на Цариградската патриаршия през османския период този много сложен и важен въпрос далеч не е изчерпан дори в най-общите му аспекти. Необходими са допълнителни изследвания върху данъчната система на източноправославната църква като неразривна част от общата фискална система на османската държавна власт, а именно: на отношенията между централната църковна администрация и държавните финансови учреждения; на административно-финансовите пътища за уреждане и контрол на задълженията на църквата към държавата; на взаимоотношенията между духовенството и местните турски финансови и административни управления и пр. Още по-належащи са регионалните проучвания за данъчната практика на висшия цариградски клир, и то за целия период на османското владичество.

Съзнавайки обемността и трудността на очертаните задачи, изпълними единствено чрез комплексни проучвания на историци, османисти, архивисти, в настоящата работа нямаме възможност да се заемем с тяхното решаване. Нашата цел е по-ограничена — въз основа на досегашните постижения и с помощта на допълнителен новооткрит изворен материал да очертаем в основни рамки, а където това е възможно — и по-детайлно, данъчната дейност на гръцките архиереи в българските земи за периода XVII—XIX в. (за по-ранния не разполагаме със сведения), и то с оглед на противоречията, които възникват в сферата на материалните взаимоотношения между нашия народ и висшия клир на Цариградската патриаршия — въпрос, тясно свързан със зараждането на борбата за църковно-национална независимост.

Главните извори, въз основа на които се разкриват видовете църковни данъци и такси, са митрополитските берати. Най-ранният известен засега берат датира от 1604 г.[74] Подобни по съдържание са ферманите, издавани от султана (чрез Дивана) и адресирани до местните власти, главно до кадиите. И в тях се изброяват правата на новоназначения в областта митрополит с цел местните управници да ги съблюдават. В повечето случаи ферманите се издават по настояване на патриарха[75] или на съответния митрополит, за да се осигурят още веднъж неговата неприкосновеност и сфера на действие в съответната епархия. Именно поради това в тях обикновено се набляга на положения, чието приложение в практиката се нарушавало — било поради

[73] J. Kabrda. Le système fiscal... Срв. рецензията на М. Стайнова в Etudes balkaniques, 1971, I, p. 131—133.

[74] J. Kabrda. Sur les bérats des métropolites... p. 262.

[75] Вж. например Доклад от гръцкия патриарх до Високата порта: да бъде предписано на мютесарифа на Чирмен да дава всички улеснения на новоназначения митрополит на Созопол, 27 юли 1820, НЬКМ, Оп. отд., ОАК 37/85.

неразбиране, било злонамерено — от страна на турските власти по места. И този вид документи имат характер повече на нормативни актове, защото възпроизвеждат по стереотипен начин (с подчертаване на даден казус) положения, които, общо взето, се съдържат и в митрополитските берати. Във ферманите обаче понякога се срещат клаузи, които не фигурират в паралелния берат, но които намират буквално отражение в берати с по-късна дата.[76]

Друг вид османотурски документи са буюрулдиите, мюраселетата, хюджетите. В тях отново се утвърждават правата на епархийската администрация с цел главно да се избегне намесата на турските власти в църковните дела. Специално чрез мюраселетата местните кадии изискват от митрополита да съблюдава берата по отношение на събирането на фискалните такси.[77]

Първото разширено постановление за таксите и данъците, които архиереят имал право да събира от християнските поданици, намираме във ферманите от втората половина на XVII в.[78] Същото това постановление се появява и в текста на бератите през XVIII в., най-напред в берата на видинския митрополит Калиник от 1733 г.[79] Но в бератите и ферманите дори от XIX в., които имат най-разширена диспозиционна част, не са изброени всички задължения, плащани от християните на архиерея. Изразът „и всички други малки и големи приходи в пари и натура" ясно говори за това. От друга страна, в този вид османски документи не са посочени — с малки изключения — размерите на събираните от църквата облагания. А това е крайно необходимо, за да се разкрие мащабът на икономическия гнет, упражняван от църквата върху християнското, в частност българското население. Сведения по този въпрос намираме в друг вид извори — арзухали и махзари, — отправяни към местните турски власти или до правителството, с които се искала намесата им за разрешаване на спорове между християнските поданици и архиереите. За разлика от първия вид османски документи (с нормативен характер) те отразяват самата практика на събиране на църковните тегоби. В тях могат да се намерят допълнителни сведения за някои от църковните данъци, такси, извънредни плащания; сведения за отклоненията на митрополитите от установената според бератите данъчна система на църквата; за отношението на местните турски власти и на населението към данъчната дейност на архиереите и т.н.

Важен извор са и документите от гръцки произход — патриаршески, синодални и митрополитски писма до епархиотите. Наред със стереотипните формули на изброяване задълженията на миряните към архиерея те съдържат интересни данни за различни извънредни плащания, за размерите им, за причините, които налагали събирането им, за санкциите при неизпълнение на тези задължения, и пр.

Домашните извори, написани на български или гръцки език, като манастирски, църковни, митрополитски, общински кондики и тефтери, както и наблюденията на съвременници, отразени в тяхната кореспонденция или спомени, са също полезни за изясняване на интересуващия ни въпрос.

---

[76] Й. Кабрда. Два берата на софийския и видинския митрополит от първата половина на XVIII век. — Изв. Инст. бълг. история, т. VII, 1957, с. 378.

[77] J. Kabrda. Le système fiscal... p. 30.

[78] J. Kabrda. Les documents turcs relatifs aux impôts ecclésiastiques prélevés sur la population bulgare au XVII^e siècle. — Archiv orientální, Prague, XXIII, 1955, p. 152—155.

[79] Й. Кабрда. Два берата на софийския и видинския митрополит... с. 390.

Въз основа на посочените извори правим опит да разкрием данъчната система на Цариградската патриаршия, практикувана в българските земи. Ще се спрем върху отделните данъци, такси, извънредни плащания, както и върху начините на събирането им. Вероятно не сме успели да избегнем някои грешки, неточности и непълноти, защото в процеса на работата се натъкнахме на известни затруднения. Например някои от данъците в различните извори се срещат под различни наименования — в официалните държавни документи са използувани османотурски термини, а в „християнските" извори най-често се употребяват гръцки или старобългарски названия. В такива случаи идентифицирането е много трудно. Да се тръгне от размера на сумата е почти невъзможно, тъй като той не е твърдо установен. Както пише Кабрда, „цифровите различия на църковните такси и плащания показват, че техният размер се е менял според времето и мястото, но на практика без съмнение и според волята на съответния митрополит"[80].

Затруднения поражда и фактът, че понякога основните църковни данъци са се събирали наведнъж, и в такива случаи изворите сочат общата сума. Същото се получава и когато съответният данък е изплащан от общината за цялото население. Тогава е невъзможно да се определи каква част от тази обща сума се пада на един данъкоплатец.

За истинската стойност на дадено плащане през различните епохи и в различните области също трудно може да се съди поради честите промени в стойността на паричните единици и получените вследствие на това скокове в цените, инфлация и т.н.[81]

Доста непълни и случайни са сведенията, които намираме за размера на църковните тегоби, за да е възможно изграждането на цялостна картина. При някои видове плащания — главно такси и „доброволни" вноски — или липсват каквито и да било указания за размера им, или пък данните се отнасят само за XIX в.

Разкриването на нов изворен материал ще позволи да се направи една по-детайлна и пълна характеристика на фискалната система, практикувана от представителите на Цариградската патриаршия в българските земи през епохата на османското владичество.

В митрополитските берати и във ферманите на първо място сред изброените данъци и такси стои *мирията* — термин, срещан под различни граматични или лексикални варианти (mîrî rüsūm, mîrî rüsûmât и др.). По своето предназначение мирията била държавен данък, данък за нуждите на хазната. Склонни сме да приемем твърдението на Кабрда, че под мирия трябва да се разбира общата сума от църковни данъци, които митрополитите събирали от своите епархии, за да покриват дължимите към централната патриаршеска каса годишни вноски, които от своя страна патриаршията била длъжна да внася редовно в държавната хазна.[82] Или, с други думи, от това, което местните архиереи събирали под формата на редовни и извънредни данъци, една част била предназначена за издръжка на църковната администрация, а друга част — мирията — отивала в полза на държавата.

По отношение на мирията не разполагаме с никакви данни. Но по всичко личи, че тя съставлявала значителна част от събираните от владиката плаща-

[80] J. Kabrda. Les documents turcs... p. 149.

[81] В. Винавер. Преглед историје новца у југословенским земљама (XVI—XVIII век). Београд, 1970. с. 125—187, 243—292.

[82] J. Kabrda. Le système fiscal ... p. 62.

ния, вероятно не по-малка, отколкото частта, която била определена за поддръжка на църковната администрация. Само така можем да си обясним големия интерес на държавната власт към фискалната дейност на християнските архиереи. В бератите и във ферманите специално се набляга на положението властите да улесняват и подпомагат владиците при събирането на данъците. И наистина местните турски чиновници доста обстойно се занимавали с финансовите взаимоотношения между архиереите и християнското население. Те контролирали навременното събиране на църковните плащания, защото всяко тяхно забавяне се отразявало върху приходите на държавното съкровище. Характеристиката „пречи за събирането на фискалните такси", дадена от владиката за който и да е християнин, била най-сигурният начин да получи съдействието на турската власт за наказанието му.

Единствените данъци, които фигурират в митрополитските берати за периода XVII—XIX в. с определен размер, са patriklik ve mitropolitlik rüsümü. Както показва названието им, събирани били първият в полза на патриарха, а вторият в полза на митрополита — по 12 аспри от всяко мирянско домакинство и по 1 жълтица от всеки свещеник;[83] или общо за двата данъка по 24 аспри от миряните и по 2 жълтици за низшия клир ежегодно.

Едно сведение от началото на XVII в. показва, че тези плащания в предишния период били по-ниски. В 1605 г. свещеници и миряни от Софийско, Пиротско и Брезнишко заявяват, че „. . .от старо време плащали на цариградския патриарх по 60 аспри от всеки свещеник и по 6 аспри от всека рая. Идещите да събират тези пари събирали, противно на съществуващото положение и на патриаршеското тескере, от свещениците по 400 аспри, а от другите кяфири по 12 аспри."[84]

Това повишаване на митрополитския и патриаршеския данък навярно е имало връзка с бързото обезценяване на аспрата в началото на XVII в., в резултат на което цените в Османската империя рязко се покачили.[85] Правителството провело в 1640 г. монетна реформа и пуснало в обръщение попълноценна аспра.[86] И при новата аспра този вид задължения се запазили в същия размер, което се вижда от издадените след тази дата берати. На практика това означавало ново реално повишаване на облагането. Тежестта на патриаршеския и митрополитския данък се увеличавала и поради обстоятелството, че архиереите изисквали в повечето случаи по-голям размер, отколкото фиксирания в берата.

В домашните извори много често се среща терминът „владичнина". Предполагаме, че този данък е идентичен на mitropolitlik resmi. В средата на XIX в. габровската община например плащала на търновския митрополит за владичнина по 8000 гроша.[87]

Имахме вече повод да отбележим, че брачно-съпружеските отношения на християнското население в Османската империя се администрирали от

[83] J. Kabrda. Le système fiscal. . . p. 65.

[84] Документи за българската история. Т. III. Документи из турските държавни архиви. Ч. I (1564—1872). Подбрал и превел Панчо Дорев. С., 1940. с. 18—19.

[85] Например 1 говежда кожа през XVI в. струвала 25—30 аспри, в края на века — 70—100 аспри, а през първата половина на XVII в. — 150—200 аспри (В. Винавер. Цит. съч., с. 129). За курса на аспрата и за настъпилата инфлация през 20-те—30-те години на XVII в. вж. пак там, с. 145—149.

[86] Пак там, с. 149 сл.

[87] Писмо от габровските първенци до Георги п. Симеонов, 12 март 1847, НБКМ, БИА, II А 271.

църквата. В митрополитските берати се набляга на положението, че никой няма право да посредничи при женитби и разводи освен митрополита или неговите пълномощници.[88] Правото на брак (nikâh resmi), т.е. получаването на специално позволително, наречено вула, се заплащало твърде скъпо. Обикновено за второ и трето венчило се заплащало двойно, съответно тройно, в сравнение с първото венчило.

Сумите за брачно право не били точно фиксирани. Те варирали според епохата, мястото и материалното състояние на младоженците. От едно оплакване на група въглищари от Самоковската епархия пред шерийския съд в 1624 г. научаваме, че „. . . в миналото за данък венчило им събирали по 30—40 аспри, а сега по 400—500 аспри"[89]. Ферманът до кадията в Битоля и Прилеп от 1635 г. съобщава, че на митрополита му е позволено да събира: 80 аспри върху първо венчило, 160 аспри върху второ, 240 аспри върху трето венчило.[90] Следователно, ако приемем, че в края на XVI в. архиереите трябвало да събират брачни такси по 30—40 аспри, то през 30-те години на следващото столетие размерът се увеличил на 80, 160, 240 аспри.[91] А от оплакването на въглищарите се вижда, че на практика данъкът за брачно право варирал между 400—500 аспри.

Изглежда, че нарушенията в практиката постепенно се „узаконявали" чрез самите фермани. Според един ферман от 1776 г. митрополитът на Нови пазар имал право да изисква 400, 800,1200 аспри за първо, второ и трето венчило.[92] А в началото на XIX в. nikâh resmi се увеличил на 600, 1200 и 1800 аспри.[93] Още по-голям размер сочи един арзухал от Видин с дата 1845—1846 г. В него се казва, че „по-рано. . . (вероятно в началото на века — б.м., З.М.), ако някой се венчава за първи [път]. . . [разноските] са 10 гроша, за втора венчавка — 20 гроша, за трета — 30 гроша и за всяка такава трета от венчаващите се взима по 4 гроша за училищни такси"[94].

От писмото на търновския войвода до великия везир (началото на XIX в.) научаваме, че митрополитът вземал за вула вместо 60 гроша по 260—300 гроша.[95]

Тези няколко примера от различни периоди и място очертават тенденцията на прогресивно нарастване на „брачното право". Особено големи злоупотреби вършели митрополитите в случаи, когато трябвало да разрешават второ или трето венчило или пък брак между далечни сродници. Срещу значителни подкупи те нарушавали църковните канони. Жителите на Орях-ово се оплаквали от своя епископ, врачанския Доротей (50-те години на XIX

---

[88] J. Kabrda. Le système fiscal. . . p. 75. Въпреки това турските чиновници се месели в тези отношения, налагали издаването на специални мюраселета за разрешаване на бракове, за което получавали определено възнаграждение. Ibidem, p. 97.

[89] Документи за българската история. Т. III. с. 22—23.

[90] J. Kabrda. Le système fiscal. . . p. 108.

[91] Това увеличение се дължало на обезценяването на аспрата преди монетната реформа от 1640 г., за която вече споменахме.

[92] J. Kabrda. Le système fiscal. . . p. 76. Трудно може да се определи каква е реалната стойност на тези суми, защото през XVIII в. курсовете на монетните единици (особено на сребърните), както и на цените се менили неколкократно и били доста различни за отделните райони на балканските земи (вж. В. Винавер. Цит. съч., с. 281 сл.). Но като имаме пред вид, че в този период обикновено надниците варирали между 20 и 100 аспри (пак там, с. 284), очевидно размерът на брачния данък бил доста висок.

[93] J. Kabrda. Le système fiscal. . . p. 77.

[94] НБКМ, Ор. отд., ф. 26, арх. ед. 1860.

[95] НБКМ, Ор. отд., ОАК 17/46, втори документ.

в.), че „венчавал противно на християнската религия много родственици и роднини и по подобни поводи вземал незаконно пари от бедните“[96].

Няма съмнение, че nikâh resmi е бил един от най-значителните приходи на църковната администрация и затова архиереите така усърдно пазели за себе си правото да уреждат брачните отношения на християните.

В някои фермани от втората половина на XVII и началото на XVIII в. сред изброените данъци и такси се срещат и imdâd akçeleri, imdâdiyye. В покъсните фермани и берати този термин повéче не се споменава, но на негово място намираме zitiye, което според Кабрда означава същия вид плащания — помощи, субсидии.[97] Терминът imdâdiyye обаче продължава да се използува в същия смисъл в документи, произлизащи от местната турска администрация. Например в доклада на видинския валия до Високата порта, в който е описана разпрата между населението на Враца и епископа му през 20-те години на XIX в., се казва: „При всяко първо назначение на митрополит общите парични суми, необходими за църковната каса, било за вноски за патриаршията, или за други определени разходи, не са вписани в берата, притежаван от новия митрополит. Поради това по обичай от раята се взема определено количество вещи, наречени „имдадие“, които съгласно с техните закони са се превърнали в постоянни данъци.“[98] В гръцките документи, третиращи същия случай, този данък е наречен *βοήθεια* и под това название се среща и в домашните ни извори от XIX в.

Воитията (помощта) била една от най-тежките тегоби и недоволството от нейното събиране било голямо. Както се вижда от наличните източници, имало два вида воития: еднократна, или първоначална — събирана от новоназначения архиерей за покриване на изхарченото от него при заемане на тази длъжност, и воития, която се събирала на всеки три години веднъж. В полза на новоназначения търновски митрополит Иларион Критски населението на тази епархия трябвало да даде по 7 гроша първоначална помощ.[99] А от махзара на видинските жители (1845—1846) научаваме, че „при идването на владиката първата година под формата на помощи. . . от всяко домакинство се даваше по 40 пари[100] при условие след това през годините на пребиваването му повече да не се дава.“[101]

Архиереите особено злоупотребявали с тригодишната помощ. Търновският митрополит Неофит например „в четири години три милостини бере“ и населението от епархията с право възнегодувало срещу това грабителство.[102] Пак по този повод поп Йовчо от Трявна отбелязва в летописа си: „1845 26 I дойде в Тревна терновский владика, който иска воития третий път и от поповете зе по 56 гроша помощ.“[103] Самият Неофит съзнавал тежестта на тригодишната помощ, затова, когато през 1848 г. преговарял с каза-векила Георги п. Симеонов да се върне отново в Търновската епархия, сам

[96] НБКМ, Оп. отд., ОАК 16/68.

[97] J. Kabrda. Le système fiscal. . . p. 86.

[98] НБКМ, Оп. отд., ОАК 16/25.

[99] Д. Косев. Лекции по нова българска история. С., 1951. с. 88.

[100] 1 грош = 40 пари или 120 аспри (акчета).

[101] НБКМ, Оп. отд., ф. 26, арх. ед. 1860.

[102] Молба от първенците на Търновската епархия до великия везир, 23 апр. 1845, вж. у Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели). . . с. 73—74.

[103] П. Р. Славейков. Извлечение из летописа на поп Йовча от Трявна. — Сб. НУНК, кн. III, 1890, с. 382.

предложил да събира само 1/4 част от сумите, плащани дотогава. Габрово например плащало 12 000 гроша. Първата година щял да събере цялата сума, а в следващия тригодишен период — само 3000 гроша.[104] Но след като станал за втори път митрополит на Търновската епархия, той очевидно не изпълнил поетото задължение. Населението продължавало да протестира. Стигнало се до намесата на патриарха, който се опитал да разреши по приемлив за двете страни начин този спор. Патриарх Антим наредил: 1. Новопоставеният архиерей да получава цяла първата помощ. 2. Тригодишната помощ да се раздели на три части и да се събира заедно с мирията през м. март. 3. През първата година от назначаването митрополитът да не събира 1/3 от тригодишната помощ. 4. Събирането на тази част да започне от м. март на втората година.[105]

Сходен по характер с „първата помощ" бил *φιλότιμον* — термин, срещан в нетурските извори. Когато новоназначеният митрополит или епископ заемел своята катедра, клирът от епархията, включително и манастирите, му давали определена сума в знак на „добре дошъл", наречена филотимон.[106] Размерът на този паричен дар бил съвсем произволен, зависел от щедростта и материалните възможности на клира и, разбира се, от претенциите на архиерея. Във Видинско например през първата половина на XIX в. филотимонът бил 25 гроша за свещеник.[107] През същия период помощта за търновския митрополит, давана от Преображенския манастир, варирала между 300 и 1300 гроша.[108]

Друг източник на доходи за архиерея било ръкополагането на свещеници и раздаването на енории. Според Кабрда сумите, плащани в тези случаи, били известни обикновено под термина embatikia, *ἐμβατίκια*.[109] Същият принцип, според който патриархът раздавал митрополитските катедри, действувал и при ръкополагането на низшия клир — мястото заемал този, който заплатял повече. За да стане свещеник в родния си град Котел, Софроний Врачански дал на владиката 70 гроша. Но след два дни при него дошъл икономът и го заплашил, че ако не даде още, владиката ще опопи друг.[110]

Разполагаме със сведения, които потвърждават казаното от Лебедев,[111] че много често сумите за посвещаване в сан на енорийски свещеници се заплащали от самите енориаши. Изглежда, че тази практика се засилила особено през XIX в. с активизирането на църковно-националния живот в българските земи. Тъй като не било безразлично кой ще е техен свещеник, енориашите избирали кандидата, предлагали го на митрополита и давали исканата от него сума. Към началото на XIX в. по сведение от Видин за свещеник населението заплащало по 250 гроша.[112] При това издръжката на ено-

---

104 Писмо от Неофит, бивш търновски митрополит, до Георги п. Симеонов — Търново, 30 ян. 1848, НБКМ, БИА, II А 1496.

105 Писмо от патриарх Антим до търновския митрополит Неофит и до християните в епархията му, дек. 1849, Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. — Сб. НУНК, кн. XXII и XXIII, 1906—1907, с. 33—34.

106 J. Kabrda. Le système fiscal... p. 89.

107 НБКМ, Ор. отд., ф. 26, арх. ед. 1860.

108 Ив. Снегаров. Исторически вести... с. 119—120.

109 J. Kabrda. Le système fiscal... p. 89—90.

110 Житие и страдание грешнаго Софрония. Предг. П. Динеков. С., 1841. с. 16.

111 А. П. Лебедев. Цит. съч., с. 365.

112 НБКМ, Ор. отд., ф. 26, арх. ед. 1860.

рийските пастири падала изцяло върху населението. Свещениците получавали възнаграждението си по предварително сключен договор.[113]

Размерът на емватика бил също произволен. През 40-те години на XIX в. във Варненската епархия той варирал между 1000 и 2000 гроша,[114] в Търновско — от 300 до 650 гроша.[115]

Значителни суми вземал архиереят за утвърждаване на нови игумени в подвластните му манастири. Игуменът на Преображенския манастир платил на търновския митрополит Иларион Критски 3000 гроша, а неговият приемник Серафим — 300 гроша.[116]

Тук би следвало да отбележим годишния данък manastir resmi, заплащан от манастирите. Ставропигиалните манастири изплащали данъка направо на патриаршията, която определяла неговия размер доста произволно, тъй като нямала винаги точна представа за доходите им. Например карлуковският манастир „Успение Богородично" във Врачанската епархия през първата половина на XIX в. плащал 200 гроша.[117] А в сигила, издаден от патриарх Константин I в 1831 г. за ставропигиалните права на манастирите „Успение Богородично" и „Св. Димитър" в Силистренската епархия, се казва, че трябвало да изпращат на патриарха по 10 оки хайвер, 15 оки масло, 40 оки мед и 150 оки брашно.[118] Интересен е случаят с Рилския манастир, който станал ставропигиален на Цариградската патриаршия в 1773 г. От края на XVIII в. до 1830 г. данъкът му варирал между 260 и 160 гроша. След възстановяването на манастира в 1833 г. Великата църква определила на Рилската обител годишен данък от 3000 гроша, който след 1848 г. нараснал на 4000 гроша.[119]

Макар подчинени пряко на патриаршията, ставропигиалните манастири не били освободени от някои по-дребни задължения към архиереите, в чиято епархия се намирали. Те били длъжни да плащат филотимон, помощи и милостини, различни дарове в пари и натура.[120]

Размерът на годишния данък на епархиалните манастири се определял от митрополита на епархията обикновено в писмото, в което той утвърждавал всеки нов игумен, сиреч бил е съвсем произволен. По силата на митрополитските берати този вид манастири изцяло зависели от главата на епархията. В бератите се подчертава например, че имуществото, както и приходите от манастирските имоти се намирали под контрола на митрополита.

---

[113] Ето един такъв договор от 20 март 1856 г.: „Чорбаджи Цоню, епитропът Деню Иванов Витанов и Рашко Иванов от с. Леденик и Драган чорбаджи от с. Шемшово и поп Василий, всяка страна да му дава по пет оки жито на харман, кожите „на гергьовските служби", по три гроша „на кожа" от другите служби, също и от „службите за упокоение по три гроша за кожа",за кръщение три гроша, за венчило по 12 гроша от зетя и 3 гроша от кума, „за сарандисване" по грош, за бабина вода по 20 пари" (Ив. Снегаров. Нов кодекс на Търновската митрополия... с. 60—61).

[114] Ил. Блъсков. Петдесетгодишнината на някои наши български училища. (Из автобиографията на Райко Илиев Блъсков). — Паметник, Шумен, 1895, кн. V, с. 420.

[115] Ив. Снегаров. Исторически вести... с. 119—120. В случая емватика се плаща от Преображенския манастир.

[116] Пак там.

[117] НБКМ, БИА, II В 941.

[118] И. И. Соколов. Цит. съч., приложения, с. 99.

[119] Ив. Снегаров. Гръцки документи на Рилския манастир. — Год. Дух. академия, т. X, 1961, с. 190—193.

[120] J. Kabrda. Le système fiscal... p. 71.

Той администрирал и наследството на умрели монаси, което по правило принадлежало на патриаршията или на фиска.[121]

Манастирите откупували от архиерея и правото на таксидиотство в неговата епархия. Рилският манастир заплатил на самоковския митрополит за една година 650 гроша, на търновския — 800 гроша за таксидиотство в Стара Загора, на пловдивския — 100 гроша за същото в едно чирпанско село. А врачанският епископ Партений предварително поискал 1500 гроша, за да откупи рилския монах Акакий таксидиотството в епархията му за три години.[122]

Архиереят получавал и т. нар. сергийно право (panayir resmi).[123] Обикновено по случай патронните празници на манастири и църкви там се организирал панаир. Търговците, участвуващи в панаира, както и многобройните посетители и поклонници трябвало да платят сергийно право. Част от събраните в резултат на това пари и дарове отивали в митрополитската каса.

Сходни са таксите ayazma (ayazmos) resmi. В османотурските документи се срещат и двете форми. Кабрда предполага, че се касае в първия случай — ayazma — за такса при посещение на аязмо (свещен извор), а при втория — за такса срещу поръсване със свещена вода.[124] „Чудотворни" извори обикновено имало край манастири и църкви. Посещавани били много от християни, предимно болни. Част от тези такси и дарове прибирал митрополитът, в чиято епархия бил изворът.

Българското население било облагано и с извънредни данъци за погасяване на патриаршеските дългове. Според Ив. Снегаров такъв данък — *Аўλика χρέη* — бил наложен за първи път от патриарх Самуил I (1763—1768 и 1773—1774), при когото задълженията на Великата църква били по-тежки от египетските пирамиди.[125] С извънредни данъци в полза на патриаршията българите били облагани периодично. В кодекса на Пловдивската митрополия намираме опис на събраните за тази цел суми през годините 1827, 1828 и 1831, възлизащи общо на 5795 гроша. [126] Този вид извънредни данъци се налагали чрез патриаршески окръжни писма. Аргументът бил „поради бедственото състояние на Великата църква"[127].

Произволни по размер били таксите, наречени в османските документи tasadduk (милостиня). Събирани били в пари или в натура за различни нужди и по различни поводи.[128] Размерът на милостините зависел от щедростта на вярващите, но на практика — и от изискванията на архиерея. В действителност тези „доброволни" вноски се превръщали в задължителни плащания. В такъв смисъл те се споменават и в митрополитските берати — да се дават от християните „без колебание". Владиците събирали tasadduk обикновено по време на обиколките си из епархията.

И на последно място — но не и на последно по значение за приходите на владиката — били таксите и възнагражденията за различни църковни

---

[121] J. Kabrda. Le système fiscal... p. 71.

[122] Ив. Снегаров. Гръцки документи на Рилския манастир... с. 195.

[123] J. Kabrda. Le système fiscal... p. 79.

[124] Ibidem, p. 77—78.

[125] Ив. Снегаров. Скопската епархия... с. 39.

[126] Ив. Снегаров. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия... с. 211—212.

[127] Окръжно писмо от патриарх Хрисант (1824—1826) до търновския митрополит от 1825 г., НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 77. Документът е публикуван у Д. Мишев. Църковен архив. Кн. III. С., 1931, с. 40—43, но с погрешна дата 1823 г.

[128] J. Kabrda. Le système fiscal... p. 72—73.

треби и служби, които той извършвал из епархията си както в църквите, така и по частните домове.

Parisiye (ἡ παρρησία), protesi или portesi (ἡ πρόθεσις) били такси за прочитане молитва за мъртвите.[129] Размерът им бил съвсем произволен и зависел от материалното състояние на християните и от изискванията на архиерея. В началото на XIX в. например във Видинско, „ако владиката чете в черквата молитва за умрелите за нисша категория (еснаф), таксата е 5 гроша, а от висшата (еснаф) се плащат 10 гроша"[130].

В същия документ намираме сведения и за такси за погребение и венчавка. „Като почине някой от местните чорбаджии, ако се извика владиката да му чете, се дава такса от 50 гроша, а ако някой чорбаджия поиска да извика владиката да го венчае, таксата е 20 гроша."[131] Очевидно само заможните са прибягвали в подобни случаи до услугите на архиерея. Останалите християни не са могли да си позволят такъв лукс.

По време на обиколките из епархията владиката извършвал богослужение в църквите, срещу което получавал големи суми. Врачанският епископ Агапий вземал „само" 110 гроша, както е отбелязано в кондиката на една от плевенските църкви.[132] За литургия в храма на Преображенския манастир търновският митрополит получил 800 гроша.[133] Ловешките епископи Дионисий и Милетий I, за да отслужат литургия в някои от селищата на Златишката каза, искали от 1000 до 1500 гроша.[134] Във Варненско сумата варирала между 500 и 1000 гроша.[135] Всички тези сведения са за първата половина на XIX в.

В синодалните писма, адресирани до християните на една или друга епархия, винаги се напомня, особено на по-богатите, да поканят владиката в къщите си за водосвет. Според Неофит Бозвели търновският митрополит Неофит Византиос вземал за водосвет по домовете по 250 гроша.[136]

За поправка на стари църкви или за строеж на нови било нужно да се издейства разрешително от Високата порта чрез патриаршията. С тази работа обикновено се заемал владиката. Разноските за получаване на разрешително в средата на XIX в. възлизали на около 250 гроша, но архиереят обикновено заблуждавал населението, че струва много повече, и вземал по няколко хиляди гроша.[137] Църковната община в Плевен дала на търновския митрополит Иларион Критски 1760 гроша и един кон за 550 гроша, за да издейства ферман за градеж на църква.[138] Скъпо струвало и освещаването на нова църква. Във Видин в началото на XIX в. владиката искал за такъв случай по 250 гроша.[139] За освещаване храма на Преображенския манастир в 1835 г. били заплатени 2200 гроша.[140]

---

129 J. Kabrda. Le système fiscal. . . p. 82.
130 НБКМ, Ор. отд., ф. 26, арх. ед. 1860.
131 Пак там.
132 Ю. Трифонов. История на града Плевен до Освободителната война. С., 1933. с.132.
133 Ив. Снегаров. Исторически вести. . . с. 120.
134 Евтимий, архимандрит. Един документ по църковните борби в Златишката каза. — В: Юбилеен сборник Копривщица 1837—1937. Т. II. С., 1937. с. 139.
135 Ил. Блъсков. Цит. съч., кн. V, с. 402.
136 Неофит Бозвели. Мати Болгария. — Пер. сп. Браила, кн. XI и XII, 1876, с. 77.
137 Пак там, с. 78.
138 Ю. Трифонов. История на града Плевен. . . с. 115.
139 НБКМ, Ор. отд., ф. 26, арх. ед. 1860.
140 Ив. Снегаров. Исторически вести. . . с. 119.

Немалки доходи носело на владиката изпълнението на съдебните му функции: решаване на семейно-брачни спорове, спорове за наследство, заверка на завещания[141] и пр., както и приходите от недвижимите имоти (в пари или натура).[142]

Историческите източници дават възможност да хвърлим поглед и върху начините, по които се събирали църковните данъци и такси. Обикновено всяка година архиерейт предприемал обиколка на епархията си, по време на която извършвал различни църковни служби и треби и същевременно събирал годишните данъци. Наред с това съществувала практиката на откупуване на тези данъци, засилена особено през XIX в. В същност на такава база се уреждали финансовите отношения между митрополита и подчинените му епархиални епископи. Епископът заплащал предварително на митрополита общата сума по дадено редовно или извънредно задължение, а след това я събирал от епархиотите си. Такъв бил случаят например във Врачанската епископия през 20-те години на XIX в. Епископ Методий дал на търновския митрополит Иларион Критски 3500 гроша — сума, която Врачанската епархия дължала за „първата помощ". Но когато започнал да събира данъка, населението отказало да му плати, което дало повод за първия открит конфликт с църковно-национален характер.

Нерядко като непосредствени събирачи на данъците се явявали представители на низшия клир, които очевидно имали изгода да посредничат между архиерея и данъкоплатците. От молбата на вдовицата на поп Серафим научаваме, че врачанският епископ Методий обещал на свещеника 300 гроша възнаграждение, задето е събирал църковните данъци.[143]

Откупвачът можел да бъде и светско лице, което едновременно събирало и държавните, и църковните данъци. За такъв случай говори едно оплакване до меджлиса в Серес от 25 февруари 1853 г. Християнинът Яни от Мелнишката каза бил откупвач на ондалъка, аваиди и бакшиш. От събраните 10 031 гроша една част (2100) била за архиерея. Яни оставил цялата сума на съхранение у митрополита, но след време последният отказал да му върне 7931 гроша, хвърлил го в затвора и го изнудил да му даде разписка, че не му дължи нито акче.[144]

Най-често обаче общините поемали задължението да посредничат при изплащането на редовните или извънредните данъци за нуждите на църквата.[145]

По време на обиколките си из епархията митрополитът, епископът или техните наместници били придружавани от многобройна свита, която достигала понякога до двадесетина души. Интересни в това отношение са наблюденията на католишкия епископ Петър Богдан, отнасящи се за XVII в. „Техните (на българите — б. м., З. М.) епископи почти всички са гърци и когато правят посещения, водят със себе си яничари и правят хиляди несъобразности. Бият тия бедняци, взимат им онова, което намират в къщи, когато нямат да им платят що им се пада."[146]

---

[141] За заверка на завещание врачанският Агаший вземал по 200 гроша (Ю. Трифонов. История на града Плевен... с. 167).

[142] J. Kabrda. Le système fiscal... p. 85.

[143] Й. п. Георгиев. Град Враца... с. 40.

[144] НБКМ, Ор. отд., ОАК 13/25.

[145] Хр. Христов. Българските общини през Възраждането. С., 1973. с. 104—105.

[146] Описанието на България от 1640 г. на архиепископа Петър Богдан. Превод и обяснения от Ив. Дуйчев. — Архив на поселищните проучвания, II, 1939/1940, кн. 2, с. 179.

Английският консул в Солун Блънт в 1839 г. споделя, че нанесените от възприетата система на гръцката църква щети на раята са много по-големи, отколкото се предполага. „Владиците ежегодно обхождат всички села от своите епархии, като по време на тези обиколки те буквално грабят всичко, което им попадне.“[147]

Според учителя във Варненско Райко Блъсков владишкото шествие изглеждало така: „След селските свещеници двама гавази, подир тях владиката на пашовский кон, от страните му протосингела и архимандрита, от подир двама диякони и куп гладни гърчюлии — владикови приятели и ласкатели от града. . . да се хрантутят и да гуляят най-безобразно и скандалиозно. Най-подир е още един гавазин, който придружава сексаната.“[148]

Във всяко селище владиката и придружаващите го оставали по няколко дни. През това време населението било длъжно да им осигури прехрана и подслон. Ако християните откажели да платят исканите суми, затваряли църквите, афоресвали непокорните. Така в Челопеч и в Пирдоп църквите стояли по 40—50 дни затворени.[149] Или пък „. . . от домовете им керемидите, веригите, котлите и чергите гръковладишките ясакчии вземат, и църковите им запечатват, и селата им се афоресват, и децата им некръстени измират — до кад платят на гръковладиците за божествените тайни грошовете“[150].

В своята фискална дейност гръцките архиереи имали подкрепата на местните турски власти. Впрочем такава била директивата на султана, изразена чрез митрополитските берати и чрез ферманите до кадиите. Защото държавата, както вече споменахме, била заинтересована от навременното и пълно събиране на църковните данъци, голяма част от които отивали в полза на хазната. Турските чиновници се грижели например за охраната на митрополитската свита по време на обиколките ѝ из епархията, заставяли християнската рая да плаща исканото от владиката, налагали наказания на неизправните данъкоплатци и пр.

Наред с това обаче турските служители често надхвърляли правата си и незаконно изисквали от архиереите да им дават част от събраните приходи. Или пък въпреки изричната забрана на бератите им вземали мито върху стоките, получени било като натурална форма на някое задължение, било като добив от църковните имоти.[151]

От един ферман от 1728 г., издаден в резултат на оплакването на софийския митрополит Анастасий, научаваме, че турските чиновници искали от него кафе, захар, пари и други дарове.[152] С подобни чести нарушения на митрополитските берати от страна на местните власти можем да обясним издаваните по молба на архиереите допълнителни фермани до кадиите, в които отново и понякога по-подробно се повтарят вписаните в бератите права на митрополита. Но въпреки тези неколкократно получавани „гаранции“ митрополитът зависел до голяма степен от местната турска администрация, която имала възможност да ограничава неговите пълномощия, да го злепоставя

---

147 Архив на Института за история при БАН (по-нататък АИИ), кол. IV, оп. 18, арх. ед. 151.

148 Ил. Блъсков. Цит. съч., кн. V, с. 418—419. Подобно описание вж. и у Н. Бозвели. Мати Болгарии. — Пер. сп. Браила, кн. XI—XII, 1876, с. 76. Сексана — кон без ездач, с кожени дисаги за товар на пари.

149 Евтимий, архимандрит. Цит. съч., с. 179.

150 Неофит Бозвели. Мати Болгария — Пер. сп. Браила, кн. IX—X, 1874, с. 32.

151 Й. Кабрда. Два берата на софийския и видинския митрополит. . . с. 389.

152 J. Kabrda. Les documents turcs. . . p. 73; Le système fiscal. . . p. 96—97, където са

пред Високата порта и дори да го отстрани. И за да си осигури разположението и подкрепата на турските чиновници, архиереят трябвало да бъде щедър в рушветите и подаръците. Пловдивската митрополия например всяка година правела дарове (пари, храни и разни предмети) на представителите на местната турска власт.[153]

Имало случаи, когато влиятелни личности, най-вече местни спахии, взимали под своя закрила, вероятно за лични облаги, християни, населяващи дадените им ленове,за да не плащат църковни данъци.По този повод в бератите се казва: „. . . да не се допуска да се нанасят щети на мирийските такси с това, че някои влиятелни хора. . . казват за зиммиите, които живеят в техните чифлици, зимовища и села, че те са техни слуги.“[154]

Трудности при събирането на данъците митрополитът срещал от страна на подчинения му клир. Изглежда, че нерядко свещениците и други низши духовници отказвали да плащат задълженията си. В бератите се предвижда специално наказание за такива случаи — „Никой друг да не се меси, когато митрополитът накаже съгласно с техните църковни постановления свещениците, които упорствуват да изплащат мирийските такси, и когато им остриже косата, уволни ги и тяхното място даде другиму.“[155] В бератите от XIX в. освен свещениците за подобни наказания се споменават и епископите.[156] Великата църква не се задоволява само с афоресване и уволняване на непокорните клирици, а налага с помощта на османската власт и административни наказания като заточение, каторжна работа и пр.[157]

За да заобиколят непосилните задължения към архиерея, християните прибягвали към различни начини. Например по време на владишките обиколки из епархията няколко родствени помежду си домакинства се събирали в една къща и заявявали: „Тъй като в бератите е писано за всяка къща, та и ние сега всички живеем в една къща и няма какво да даваме.“[158]Подобни случаи очевидно се срещали много често в практиката, за да бъдат отразени в митрополитските берати. По този повод в тях изрично се казва да не се допускат такива „нередности“.

Друга форма на съпротива срещу данъчната система на Цариградската патриаршия били оплакванията пред местната или пред централната османска власт. Това по-лесно се удавало на градското население, което имало по-добра възможност да влезе във връзка с турските чиновници и да търси тяхната закрила. Главната мотивировка в подобни случаи била, че владиците нарушавали „старите обичаи“ и изисквали от населението по-големи суми. В 1605 г. свещениците и миряните от Софийско, Пиротско и Брезнишко се оплаквали пред главната квартира на минаващата през София султанска войска, че митрополитът им—противно на установените „от старо време“ закони — събирал в неколкократно увеличен размер патриаршеския и митрополитския данък.[159] Подобно е оплакването на жители от Самоковска епархия в 1624 г.

посочени примери за пречките, които архиереите срещали от страна на турските чиновници при събиране на църковните данъци.

153 Ив. Снегаров. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. . . с. 6—7.

154 Й. Кабрда. Два берата на софийския и видинския митрополит. . . с. 391.

155 Пак там, с. 392.

156 Берат на херцеговинския митрополит Авксентий от 1839 г. вж. у Д. Ихчиев. Турските документи на Рилския монастир. С., 1910. с. 136.

157 М. Стайнова. Из взаимоотношенията. . . с. 379.

158 Й. Кабрда. Два берата на софийския и видинския митрополит. . . с. 391.

159 Документи за българската история. Т. III. с. 18—19.

пред шерийския съд. Освен че изисквали десетократно по-високи суми за „брачното право", пратениците на митрополита водели със себе си еничари. „Въпросните лица безплатно се хранели и пиели и много жестокости вършели над тях."[160]

Безконтролният грабеж на гръцкото духовенство напластявал в съзнанието на българското население трайна омраза срещу служителите на цариградската църква. Игуменът на Марковия манастир край Скопие излял в кратка бележка частица от народния гняв към гръцките владици. Той нарича новия скопски митрополит Антим (1799) сребролюбец, който „от сребролюбиа своего... не щадеше ни же церкви, ни же сирот, ни же вдовиц"[161]. А един монах с удовлетворение написал върху стената на Капиновския манастир: „Да се знае когда приде Йо[ан] свещенейши от Еленово [?] не може нищо узети милостини 1747."[162]

У българите се пораждало желание да противодействуват на насилието, било като отказвали да дават исканите от владиците и техните таксилдари суми, било като прибягвали до защитата на турската власт. Тези опити, стихийни и случайни, не довеждали до видим резултат. Но те са показателни за обтегнатите отношения между висшия клир на патриаршията и българския народ.

От началото на XIX в. съпротивата на българите срещу беззаконията и грабителствата на фенерското духовенство станала по-твърда и последователна. Зачестили случаите, когато жителите на едно или друго селище категорично отказвали да платят исканата от владиката сума. Зачестили масовите оплаквания до патриаршията или до Високата порта, в които открито се изразявало недоволството на населението от гръцките архиереи. Протестите срещу финансово-икономическата политика на гръцката църква и злоупотребите на нейните представители по места се проявили особено ярко по време на църковно-националното движение.

Направеният преглед на данъчната дейност на гръцките архиереи дава основание за редица по-общи изводи.

На първо място, правят впечатление сложността и многостранността на църковната данъчна система през периода на османското владичество. В нейната основа без съмнение е стояло старото византийско църковно и обичайно право, което през вековното си развитие е определяло главните източници за материалната поддръжка на източноправославната църква. В терминологията на документите от османски произход са запазени изразите „според стария обичай", „от край време" и пр. като убедително основание църквата да облага с едни или други задължения своето паство.

Вмъкването на Цариградската патриаршия в организма на една чужда по същността си и друговерска държава довело до известни модификации на нейните функции и, на първо място — на данъчната ѝ политика. Именно в тази област взаимната зависимост и влияние били най-силни. Именно тук най-тясно се преплитали интересите на мюсюлманската държава (от една страна — централната власт, от друга — служителите ѝ по места) с интересите на Цариградската патриаршия и на многобройното паство, което в случая и по народностен белег било различно от своите пастири. Султанската власт непрекъснато, по различни поводи и начини изисквала от цариградската

[160] Документи за българската история. Т. III. с. 22—23.
[161] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане... с. 144—145.
[162] Пак там, с. 145.

щърква да ѝ осигурява част от приходите на хазната. Патриархът от своя страна увеличавал искането от подвластните му архиереи. Те пък се сблъсквали и с претенциите на местната турска администрация, която законно или незаконно бързала да извлече лични облаги. Висшият клир на патриаршията на свой ред също не пренебрегвал собствените си интереси. Увеличените в резултат на всичко това плащания се стоварвали върху миряните и низшия клир.

Друга важна особеност на църковната данъчна система било голямото различие между нейната нормативна „определеност", доколкото може да се говори за такава определеност, и действуващата практика. В митрополитските берати и ферманите са изброени видовете данъци и такси, които архиереите имали право да събират от немюсюлманското население. Но съдържащата се в тях формула „и всички останали малки и големи плащания" говори, че са били възможни допълнителни облагания. Освен това тези официални османски документи не определят размера (с изключение на данъка за патриарха и митрополита) на посочените задължения. Той можел да варира „според обичая", т. е. бил твърде произволен. И докато в нормативните актове се преповтарят едни и същи положения, на практика картината на данъчните облагания била много по-разнообразна както по време, така и по място и зависела в крайна сметка от конкретни и случайни фактори. Характерно е, че наред с „традиционните" задължения населението често бивало облагано с нови извънредни данъци било за покриване дълговете на патриаршията, било като помощ за нов патриарх или митрополит и т. н. И тук, както при държавната данъчна система, ново облагане можело да се наложи по всякакъв повод и затова извънредните плащания били толкова много.

Рушветите и подкупите съпътствували данъчната практика на Цариградската патриаршия и в това отношение те не се различавали от османската държавна система, за която били характерни и произволът, и корупцията, и безконтролността. Когато се говори за икономическия гнет, упражняван от висшата църковна власт над българския народ, на преден план се изтъкват „нарушенията" на гръцките владици. Свикнали сме да считаме, че именно произволите и нарушенията на определения ред са правили тежко положението на народа. В същност самият този „ред", самата данъчна система била твърде произволна и съдържала възможността да бъде нарушавана.

Данъчната система на Цариградската патриаршия била вплетена в общата фискална система на Османската империя и носела всичките нейни недъзи. Подобни били не само формите и начините на нейното провеждане. Общото идвало и от това, че църквата събирала в същност част от държавните данъци — мирията. В случая представителите на източноправославната цариградска църква се явявали като посредници, събирачи на част от предназначените за фиска данъци.

Другата част от приходите отивали за издръжка на църковната администрация. По своя характер те напомнят на видовете такси и налози, предназначени за нуждите на турски длъжностни лица, а именно: мубаширие, тахсилдарие, худамие, калемие, каидие, кятибие, хараджи махкеме и пр. Събирани били вместо заплати за извършваните от турските чиновници служебни задължения или извънредни задачи.[163] При обиколките и посещенията на раз-

[163] Б. Цветкова. Извънредни данъци и държавни повинности в българските земи под турска власт. С., 1958. с. 39.

лични селища населението трябвало да дава подслон на представителите на турската власт, да храни както тях, така и добитъка им, да им плаща парични суми. Тези задължения са известни като кудумие и тешрифие.[164] По същия начин населението трябвало да се отнася и към представителите на патриаршията, когато те обикаляли епархиите. В случая архиереите и техните наместници били третирани подобно на турските чиновници и получавали съответните облаги и възнаграждения, за които вече стана дума.

Данъците и таксите, събирани от християнското население чрез църквата, по същество могат да се причислят към категорията „извънредни данъци"[165], т. е. към тези данъци, които не били предвидени от шериата, а били утвърдени от обичая, или в случая от църковното право, и били съобразени с една или друга нужда от държавата и църквата. На практика те станали постоянни и редовни данъчни задължения с произволен обхват.

Задълженията на българския народ към Цариградската патриаршия се изплащали в пари или в натура. Втората форма била по-ограничена. Продукти се събирали само за лични нужди на църковните служители. Останалото владиците предпочитали да получават в пари.

Финансово-икономическата функция на Цариградската патриаршия била само една страна от нейната дейност в периода на османското владичество. Но именно в тази област най-отчетливо проличавало положението на православната църква в системата на Османската империя, изпъквали отношенията ѝ с централната власт и същевременно с християнските поданици. Откупвайки своите права от султана, Цариградската патриаршия се превърнала в привилегирована християнска институция, но тя оставала в подчинено положение спрямо държавата, която имала възможността да насочва и използува нейните действия. Водена от своите интереси, патриаршията все повече се нагаждала към държавната политика, към нейните изисквания и се превръщала в служител и крепител на османската власт. Тя все повече се отделяла от християнското паство и ставала оръдие за неговото потискане. Забравили пастирския си дълг, гръцките архиереи се грижели единствено да запазят привилегированото си положение и да се обогатяват за сметка на християните. В патриаршеските, синодалните и митрополитските писма до паството единствено се изисквало то да бъде послушно и най-вече да плаща редовно исканите от владиката суми.[166]

И така на базата главно на материалните взаимоотношения между българския народ и гръцките архиереи се създала дълбока пропаст. Отделните прояви на протест срещу грабителствата на патриаршеските служители през XVII, XVIII и началото на XIX в., макар стихийни и единични, били израз на задълбочаващото се противоречие между народа и духовните му пастири. При благоприятните обществени условия през втората четвърт на XIX в. това противоречие ще прерасне в открита борба на българския народ срещу Цариградската патриаршия. „Първият голям двигател в българския църковен въпрос, първото голямо обвинение против гръцките владици в България е била тяхната поквара и злоупотребления."[167]

---

[164] Б. Цветкова. Извънредни данъци и държавни повинности... с. 49 сл.

[165] Пак там, с. 5.

[166] Вж. например Писмо от търновския митрополит Неофит до християните на Ловчанската епископия от март 1852 г., НБКМ, БИА, II А 657; Патриаршеско писмо до християните на Софийската епархия от януари 1847 г., Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба... — Сб. НУНК, кн. XXIV, 1908, с. 328—329. Всички документи от този тип са написани по стереотипен начин.

[167] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 17.

3. ЦАРИГРАДСКАТА ПАТРИАРШИЯ И БЪЛГАРСКАТА ДУХОВНА КУЛТУРА

Ако по въпроса за материалните взаимоотношения между българския народ и пратениците на Цариградската патриаршия в нашата литература няма спор (поне що се отнася до тяхната най-обща характеристика), то за взаимоотношенията им в национално-културната сфера са изказани доста противоположни мнения. Наложило се е схващането, че българското църковно движение е отпор преди всичко на денационализаторския натиск, който патриаршията упражнявала в нашите земи. На въпроса обаче, откога датира асимилаторската политика на гръцкото духовенство, в литературата намираме различни отговори.

Едни автори приемат, че антибългарската политика на Цариградската патриаршия започнала от XVIII в., по-точно от средата на този век, и се намирала в „непосредствена свръзка с възраждането на самата гръцка нация“[168]. За привържениците на това мнение унищожаването на независимостта на Охридската архиепископия в 1767 г. било първа стъпка към погърчване на българите.

Други също свързват агресивната денационализаторска програма на Цариградската патриаршия с Гръцкото възраждане, но изтеглят нейното начало малко по-късно — в първите две десетилетия на XIX в. „Цариградската патриаршия във времето на Григория V. . . се заразява от гръцката национална идея и написва на своето знаме една нова цел — погърчване на негръцките народности, в това число преди всичко на българската.“[169]

Според трети началото на националистичната гръцка политика се отнася приблизително към годините след образуването на самостоятелното гръцко кралство. Едва оттогава патриаршията действувала в унисон с панелинистичните политически планове.[170] Това време съвпаднало с началото на църковно-националната ни борба.

Повечето от тези мнения не са плод на специални проучвания, а са изказани при изследване на някои аспекти от българо-гръцките културни и политически отношения през епохата на Възраждането. Именно поради това повечето от съчиненията, засягащи в една или друга степен интересуващия ни

---

[168] Д. Мишев. България в миналото. (Страници из българската културна история). С., 1916. с. 187 сл.; В. Златарски. Нова политическа и социална история на България и Балканския полуостров. С., 1921. с. 145 сл.; К. Иречек. История на българите. Под ред. В. Златарски. С., 1929. с. 351 сл.; Г. Тодоров. Нови изследвания за Паисий Хилендарски.— Ист. преглед, 1963, кн. 2, с. 121.

[169] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 14; Възраждане чрез църквата. . . с. 322; Д. Косев. Лекции по нова българска история. . . с. 87; За идеологията на Паисий Хилендарски. —В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762—1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска. С., 1962. с. 7.

[170] Ив. Шишманов. Константин Г. Фотинов. . . с. 643—645; Увод в историята на Българското възраждане. . . с. 51; Й. Иванов. Гръцко-български отношения преди църковната борба. —В: Юбилеен сборник Л. Милетич по случай 25-годишна книжовна дейност (1886—1911). С., 1912. с.158 сл.; Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане. . . с. 122—136; Кирил, Патриарх български. Екзарх Антим (1816—1888). С., 1956. с. 61; Н. Тодоров. Българо-гръцките отношения през XVIII в., отразени в Паисиевата история. —В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762—1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска. С., 1962. с. 457; Ив. Снегаров. Друг търновски църковен кодекс. (За училища, енорийски църкви и манастири). — Год. Соф. унив., Богосл. фак., т. XVIII, 1940—1943, С., 1941, с. 4.

проблем, страдат от две основни методологически слабости. Първата е антиисторическият подход при оценяване ролята на гръцкото духовенство в национално-културния живот на българите през периода на османското владичество. Въз основа на сведения главно за XIX в. се заключава, че „от край време" гръцките архиереи преследвали българския език, горели българските писмени паметници, задушавали всякаква проява на българската народностна културна традиция. Тази ненаучна и тенденциозна линия води началото си, както посочи Й. Иванов, от „вековната неприязън между българи и гърци по време на борбата ни за църковно-национална независимост"[171]. В разгара на църковното движение най-просветените и активни негови дейци се заели да докажат и обосноват правото на българския народ да има своя национална църква, свой духовен и културен център. Авторите на многобройната публицистична и полемична книжнина от този период, служейки на конкретна национално-политическа цел, съзнателно търсили и подчертавали пораженията, нанесени от гръцките владици върху българската народностна общност и съзнание. Изхождайки от конкретни антибългарски прояви, типични за тяхното съвремие, те характеризирали в този смисъл дейността на чуждите архиереи и през по-ранните периоди. Роденото в тези условия схващане навлязло безапелационно и в по-сетнешните научни съчинения.

Втората слабост на тези съчинения се крие в обстоятелството, че разпространението на гръцкото влияние, както и крайните последици от него се свързват главно с действията на гръцкия клир в българските земи. С други думи, поставя се знак за равенство между културната политика на Цариградската патриаршия и сложното комплексно явление, каквото представлявало гръцкото влияние върху българското общество през епохата на османското владичество и специално по време на Възраждането. Че гръцките владици са били едни от проводниците на това влияние (независимо от целта, която преследвали), спор няма; че църковната подчиненост на българския народ улеснявала разпространението на това влияние, също е вярно. Но съществували и други фактори, които спомагали за проникването на гръцкото влияние в различните сфери на обществено-икономическия и културния живот на българското общество. На първо място трябва да изтъкнем традиционността в българо-гръцкото общуване, създадена в течение на столетия. Българската държава по известни вече причини попаднала под силното въздействие на източноримската, византийска цивилизация. „Ней те (българите — б. м., З. М.) дължат и своето покръстване, първите си литературни и художествени образци и цялата материална култура, особено на висшите класи."[172] Неедноктатното преминаване на български области под политическата власт на Византия също създавало условия за разпространение на гръцкия език, на гръцката (византийската) духовна и битова култура, за етнически преливания. На второ място трябва да посочим наличието на значителни гръцки или гърцизирани народностни групи в някои български области — Черноморското крайбрежие, Югоизточна Тракия с Одрин, Егейска Тракия със Солун и южните части на Македония. Гръцкото население в тези части, стопански и интелектуално много активно, представлявало естествена среда за поддържане и разпространяване на гърцизма. И на трето място идват тесните контакти между двата поробени от общ поробител народи. Тук трябва да се отчетат

---

[171] Й. Иванов. Гръцко-български отношения... с. 158—159.
[172] Ив. Шишманов. Увод в Българското възраждане... с. 49.

преди всичко тесните стопански връзки между българи и гърци, сътрудничеството в освободителната борба, силното идейно и културно-политическо въздействие на гръцките просвещенци и революционери-демократи върху българския възрожденски процес и пр.[173]

Така че когато се разглеждат въпросите за гръцкото влияние върху развитието на българското общество през османския период, трябва да се отчита многофакторната обусловеност на това явление, което тепърва предстои да бъде подложено на задълбочени комплексни проучвания.

Във връзка с нашата тема за зараждането на българо-гръцката църковна разпра тук ще направим опит да разкрием отношението на гръцките църковни власти към културно-просветните прояви на българския народ от края на XVIII до средата на XIX в., т. е. за времето,предшествуващо разгара на борбата за църковна независимост. Още повече, че преценките за дейността на гръцкото духовенство именно през този период са най-противоречиви. За по-ранните векове на робството по този въпрос ще изкажем само някои по-общи съображения, като се базираме главно на досегашни изследвания.

* * *

Турското завладяване нанесло огромни поражения върху църковно-религиозния и духовно-културния живот на средновековните българи.Масовото разрушаване на българските манастири и църкви[174] не било резултат само на съпровождащата всяко нашествие разруха, но било и израз на мюсюлманския фанатизъм, насочен към пречупване религиозно-моралната устойчивост на народа ни. Едва от края на XV в., след като започнала да се уталожва разрушителната турска стихия, се почувствували първите съживителни тенденции. В течение на десетилетия се възстановявали старите и изграждали нови манастири, църкви, метоси, параклиси със средствата на народните маси, които търсели в тях духовна опора. В тези религиозни центрове бил съсредоточен през XVI, XVII, XVIII в. просветният и книжовният живот на българите, характерен със своята демократичност.

Тезата за т. нар. „мрачни векове" отдавна е опровергана. Хр. Гандев на базата на богат доказателствен материал разкри съвсем друга картина на духовната деятелност в българските земи специално за XVII и XVIII в.[175] Той показа, че през този период, а това значи и по-рано — била опазена и се развивала българската грамотност — в килийните училища при църкви и манастири, в частните килии на светски даскали, монаси, таксидиоти. Развивала се съобразно с новите условия и духовни потребности и българската книжовност. Авторът посочва повече от 390 просветни и книжовни центрове.[176]

За състоянието на българския културно-книжовен живот през епохата на османското владичество говори количеството на запазените славянобългарски

---

[173] По тези въпроси вж. цитираната вече работа на Хр. Гандев. Закономерности в отношенията между българския и гръцкия народ през Възраждането.

[174] Ив. Снегаров. Турското владичество — пречка за културното развитие на българския народ и другите балкански народи. С., 1958. с. 136—168; Хр. Гандев. Българската народност през 15-и век... с. 147—161.

[175] Хр. Гандев. Българската грамотност и книжовно предание през XVII и XVIII век. — Родина, III, 1941, кн. 4, с. 116—123; Ранно възраждане 1700—1860. Студия. С., 1939: Фактори на Българското възраждане... с. 17—110.

[176] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане... с. 46.

ръкописи, съставени и разпространявани през този период. В големите български книгохранилища сега се съхраняват 1860 ръкописа.[177] Към тази цифра не спадат изнесените по различни начини извън българските земи книжовни паметници — в Русия, Румъния, Сърбия и др. И това са само запазените. А колко ли още са били унищожени през размирните години на бунтове и нашествия, съпроводени с грабежи и пожарища! Колко ли са затритите поради невежество или пък съзнателно! Трудно е да се предположи, още по-трудно да се изчисли.

Следователно не може да става и дума за „духовен мрак" в живота на българското общество през първите столетия на робството. Оказва се, че мрачна е била нашата представа за това време. Подчертаният напоследък интерес към културната история на българите до Възраждането и постиженията на изследователите в тази област очертават картината на един доста оживен просветен и книжовен живот.[178] При това културните средища са разпределени по области твърде равномерно, което говори за повсеместно опазване на българската грамотност и книжовност.[179] Дори в селища със значително гръцко влияние (поради наличието на гръцки или погърчени куцовлашки народностни групи) не е преставало да се употребява българският език в църквата, да има български килийни училища, да се разпространява българската книга.[180]

И цялата тази културно-просветна дейност се е развивала пред очите на гръцките архиереи, които, ако не са я поощрявали, то очевидно не са ѝ пречили, поне съзнателно и целенасочено. За този период не е известно нито едно свидетелство за унищожаване на български писмени и културни паметници от страна на чуждото духовенство или пък за пречки за тяхното създаване, за да има основание да говорим за някаква преднамерена антибългарска политика. Обратно, някои от гръцките архиереи са помагали за развитието на книжовността. Това личи например от приписки по славянобългарските ръкописи.

Обикновено наред със своето име преписвачът споменава мястото, откъдето е, както и името на владиката на съответната епархия. Това споменаване не трябва да се приема само като формално. То показва, че даденото дело е станало със съгласието или поне със знанието на съответния архиерей. И не би могло да бъде иначе, като имаме пред вид, че се касае главно за богослужебна или религиозно-поучителна книжнина. А някои от приписките

---

[177] Е. Спространов. Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на българската църква в София. С., 1900; Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. С., 1902; Б. Цонев. Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София. Т. I—II. С., 1910; Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската народна библиотека. С., 1920; М. Стоянов, Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската библиотека. Т. III—IV. С., 1964—1971; Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската академия на науките. С., 1969.

[178] П. Динеков. Стара българска литература. Ч. II. С., 1953; Б. Ангелов. Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. I. С., 1958; Съвременници на Паисий. Ч. I—II. С., 1963—1964; Д. Петканова. Дамаскините в българската литература. С., 1965; Средища на старобългарската книжнина. —Във: Въпроси на старобългарската литература. С., 1966. с. 29—31; М. Гечев. Килийните училища в България. С., 1967; Г. Нешев. Българските манастири — културни средища през XV—XVII в. (Кандидатска дисертация); Б. Райков. Етрополският книжовен център през XVI—XVII век. Палеографско и литературно-историческо изследване. (Кандидатска дисертация, 1972).

[179] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане... с. 46.

[180] Пак там, с. 53—58.

съдържат и конкретни данни в този смисъл. Например приписката върху ръкописно евангелие от Кремиковския манастир съобщава, че то е написано с „повелението“ на софийския митрополит Калевит в 1479 г. Портретът на този митрополит е зографисан върху стените на манастирския храм.[181] Известният книжовник от XVII в. йеромонах Даниил [182] отбелязва: „Повелением и настоянием господара моего и владику преосвещеннаго митрополита търновскаго кир Гавриила, исписах аз многогрешнии и последнии в свещенноиноцех йеромонах Данил сии панагирик в лето. . . 1623.“[183] По времето на същия митрополит са създадени Райковият апостол и Черепишкото евангелие.[184]

Но ако можем със сигурност да твърдим, че през довъзрожденската епоха гръцкото духовенство не се е проявявало като гонител на българщината, а още по-малко като изпълнител на някаква денационализаторска програма на Цариградската патриаршия, то също така имаме основание да смятаме, че в преобладаващата си част то не е спомагало за духовно-културното издигане на българския народ. По-скоро е било дезинтересирано към подобни нужди и прояви на своето паство. Представителите на гръцката патриаршия в българските земи не са имали нито възможността, нито желанието да съдействуват за духовния напредък на нашия народ. Именно това обстоятелство е имал пред вид Паисий, когато пише: „И не се грижат (гръцките владици — б. м., З. М.) никак за българските училища и учение, но обръщат всичко на гръцки език. Затова българите са останали прости и неучени на изкусно писание, а много от тях са се обърнали към гръцкото възпитание и учение и не радеят за своето учение и език.“[185]

И това е обяснимо, като имаме пред вид, че мнозинството от гръцките архиереи били прости и необразовани, без всякакъв интерес към духовна дейност. Самият начин, по който били назначавани (единственият ценз бил материалният), показва най-добре какви хора са заемали архиерейските катедри. Тяхната основна грижа била материалното им благополучие. От средствата, които събирали от българския народ, малко отделяли за духовния му напредък. Тези средства, така необходими за развитието на културата и просветата, изтичали извън българското общество. Много точно е схванал тази страна на въпроса Васил Априлов. „Друга причина за нашата неизвестност е, чи архипастирите ви не ся грижат да направят български училища в Българията, в които юношеството да ся учи перво своят език и подир него други потребни язици. . . Но ще речете, чи по-добре беше архипастирите ви да са болгаре, които щеха да ся грижат за просвещението българско. . . пък народът щеше да е имущ и богат, защото некой милиона гроша щяха да остават в Българията помежду българете, които сега пришълците архипастири заносят в други места, отгдето дохождат пък други гладни да соберат и те в пет-шест години богата жътва.“[186]

[181] П. Мутафчиев. Из нашите старопланински манастири. —В: Избрани произведения. Т. II. Под ред. Д. Ангелов. С., 1973. с. 279.

[182] За него вж. Б. Райков. Йеромонах Даниил и Етрополският книжовен център през първата половина на XVII в. — В: Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. I. С., 1971. с. 263—287.

[183] Ив. Гошев. Църковни старини из Врачанската епархия. —Год. Соф. унив., Богосл. фак., т. XI, 1933—1934, С., 1934, с. 6.

[184] Пак там, с. 7, 16.

[185] Паисий Хилендарски. История славянобългарска. Под ред. П. Динеков. С., 1949. с. 94.

[186] Писмо към съотечествениците, Одеса, 15 май 1845, В. Е. Априлов. Съчинения. Подбор и ред. П. Тотев. С., 1968. с. 354.

Поддържането на просветните и книжовните центрове легнало почти изцяло върху българското общество, лишено и без друго от достатъчно възможности за обществена благотворителност. И ако все пак продължавала да се развива българската грамотност в килийните училища, да се създава и размножава българската книжовност, да се строят културни сгради и други културни паметници — всичко това било дело преди всичко на поробения и жестоко ограбван български народ.

Пратениците на Цариградската патриаршия идвали в българските епархии като чужденци и оставали в съзнанието на своето паство чужденци. Между тях винаги стояла езиковата бариера. Неразбиращи — с малки изключения — българския език, чужди на българския народностен дух, заети най-вече с грижата да бранят своите лични интереси, гръцките архиереи не могли да се превърнат в действителни духовни водачи на българското паство. Нещо повече, цариградското висше духовенство имало самочувствието на привилегирована от османската власт християнска прослойка и съзнанието, че е представител на по-цивилизованата част от православната общност — гръцката. Това съзнание определяло и неговото високомерно отношение към „простите" българи. Подобно отношение — и най-вече материалното ограбване на българското население — не могло да не предизвика натрупване на скрита неприязън към представителите на вселенската църква.[187]

Зависимостта на българския народ от чуждата църковна власт в културно-народностен аспект има обаче и друга страна. Тази зависимост създавала условия за проникването на гръцкото езиково и културно влияние в нашите земи: първо — чрез църквата (богослужението и богослужебната книжнина), по силата на обстоятелството, че гръцкият владика предпочитал собствения си език; второ — чрез църковните училища, създавани и ръководени от владиката, и, трето — чрез общинското самоуправление, възглавявано първоначално от духовния пастир. По тези пътища гръцкото влияние се разпространявало в големите градски центрове — седалища на митрополити и епископи. Тук то се поддържало и от гръцката или прогръцката среда — стари местни гръцки колонии, подсилвани непрекъснато от пришелци търговци, учители, лекари, митрополитски чиновници, калугери-таксидиоти и пр. Те заедно с владиката държали в ръцете си ръководството на местните православни общини, водели търговията и занаятчийските еснафи. Съгражданите им българи, установявайки с тях стопански контакти, започвали да им подражават, да използуват техните училища, където изучавали необходимия им за стопанското поприще гръцки език. По този начин в някои градове, като Пловдив, Станимака, Търново, Солун, Одрин, Охрид, черноморските селища и др., се създавали ядра от гърцизиран български „патрициат", който делял с гърците общинските работи, търговията и капиталите. „Своеобразните „патриции" заседавали в митрополитския съвет, имали връзка с турските чиновници и отъждествявали интересите си с тия на властимащите, като възприемали гръцките гледища и бит."[188] Този процес, започнал далеч преди възрожденската епоха, в края на XVIII и началото на XIX в. се засилил още повече, както ще видим по-нататък.

Следователно в постепенния процес на проникване на гръцкото влияние сред българското общество участвували и гръцките владици. „По силата на

[187] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане... с. 128—129.
[188] Пак там, с. 124.

своята гръцка психика, непреднамерено дори, давали предпочитание и преднина на гръцкия език и образованост, така че гръцкото духовенство ставало неволно и неусетно носител и разсадник на гърцизма и елинизацията в България."[189] През разглеждания период обаче гръцкото влияние било все още много ограничено. Огромната част от българското население, предимно селската маса, оставала незасегната от него, имала българско народностно съзнание, пазела и развивала своите просветно-книжовни и културни традиции, без да среща пречки от страна на гръцките църковни власти.

Твърде сходно протичал народностно-културният живот на българите в диоцеза на Охридската архиепископия. Макар и независима (до 1767) от Цариград, висшият й клир също бил в голяма степен гърцизиран. Впрочем това явление водело началото си от XI в., когато охридският архиепископ бил назначаван от византийския император.[190] Оттогава гръцкият език бил въведен в църквата като официален и векове наред (с известни ограничения в определени периоди, например когато през XIV в. тези земи били под сръбска политическа власт) продължавал да се използува. На охридския престол и на подчинените му митрополитски катедри понякога стояли българи, какъвто бил известният архиепископ Прохор през първата половина на XVIв.[191] След него тенденцията към гърцизиране на висшия клир още повече се засилила. Но, както твърди изследователят на историята на тази архиепископия, Ив. Снегаров, „архиепископите гърци както по-рано, тъй и сега не са водили националистическа политика"[192]. Гръцкият език, с който те си служели, бил по-скоро литературна традиция и средство за културно обединение на разноплеменното й паство — българи, албанци, власи, гърци. Гръцкото духовенство тук, продължава Снегаров, не само че не преследвало славянската писменост и книжнина, напротив, проявявало толерантно отношение и дори грижи за нейното развитие.[193] Това твърдение авторът подкрепя с многобройни примери за активния духовен живот на българското население в диоцеза на Охрид. Налага се изводът, че наред с гръцката просвета и книжнина съжителствували и се развивали, необезпокоявани от църковната власт, славянобългарските културни традиции.[194] Този извод се потвърждава и от прегледа на писмените паметници от македонските земи, събрани и издадени от Й. Иванов.[195] И в земите на Охридския диоцез, както и в земите, подчинени на Цариградската патриаршия, гръцкото влияние се чувствувало главно в митрополитските центрове (най-вече Охрид) и в селищата, където живеело смесено население.[196]

Гръцките архиереи в Охридския диоцез признавали преобладаващо българския характер на паството си и се титулували например: битолският митрополит — „екзарх на цяла българска Македония"; костурският — „екзарх

---

[189] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 13—14.

[190] Г. Баласчев. Изданията, преписките и значението на Кодекса от Охридската архиепископия за нейната история. — Пер. сп., кн. 55—56, 1898, с. 183.

[191] Й. Иванов. Български старини из Македония. . . с. 44—45.

[192] Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия-патриаршия. Т. II. с. 279.

[193] Пак там, с. 279—289; Г. Баласчев. Изданията, преписките и значението. . . с. 192—193.

[194] Ив. Снегаров. История на Охридската архиепископия-патриаршия. Т.II. с. 306—364.

[195] Й. Иванов. Български старини из Македония.

[196] Ив. Снегаров. История на Охридската патриаршия. Т. II. с. 306—307; Унищожението на Охридската патриаршия и влиянието на елинизма в България. — Македон. преглед, II, 1926, кн. 3, с. 95—96.

на всичка стара България“ и т. н. — титли, които се запазили и след закриването на независимата Охридска архиепископия.[197] Нещо повече, именно след 1767 г. в титлата на струмишкия митрополит се прибавя „екзарх на българска Македония“ — отличие, дадено му от самата Цариградска патриаршия.[198]

* * *

Процесът на елинизация, т. е. разпространението и абсорбирането на гръцкото културно влияние сред българското общество, се засилил в края на XVIII и в първите десетилетия на XIX в. Това правило се свързва с възраждането на гръцкия народ, с формирането на националната буржоазия и националноосвободителната идеология. Затова, когато се говори за гръцко влияние върху Българското възраждане, трябва да се разграничават както източниците, така и характерът на това влияние.

Проучванията върху гръцкото възрожденско общество показаха, че между патриаршията и фанариотството, от една страна, и формиращата се гръцка национална буржоазия, от друга, съществували дълбоки идейни, политически и културни различия, които произтичали от противоположната същност и интереси на тези два лагера.[199] „Противопоставянето на идеята за създаване на собствена национална държава на фанариотската идея за възраждане на многонационалната християнска империя е идеологически израз на социално-икономическите и политическите конфликти между силите на реакцията начело с патриаршията и младата гръцка буржоазия.“[200]

Цариградската патриаршия се обявила против революционно-освободителните борби на гръцкия народ.[201] Не по-слаб бил конфликтът на идейния и културно-просветния фронт. През последните десетилетия на XVIII в. вселенската цариградска църква загубила монопола над гръцкия духовен живот. Създали се нови центрове на светска просвета. Те станали разсадници на рационалистичната философия, на идеите на Просвещението и на Френската буржоазнодемократична революция. Срещу тези прогресивни идеи и постижения Цариградската патриаршия повела ожесточена борба.[202] Но именно просвещенската и буржоазнодемократичната идеология, светската гръцка просвета и култура въздействували силно върху българското възрожденско общество. Главно чрез гърците и гръцкия език то се приобщило към сферата на прогресивното европейско културно и политическо влияние.

През началния период на възрожденската епоха зараждащата се българска буржоазия играела второстепенна роля в сравнение с гръцката буржоазия, която господствувала на турските пазари и имала солидни международни връзки. Зависимостта на българските търговци и занаятчии в стопанско отношение водела и до приобщаване към гръцката просвета и култура. Необ-

---

[197] Й. Иванов. Българите в Македония. Издирвания и документи за тяхното потекло, език и народност. 2. допълн. изд. С., 1917. с. 83, 272.

[198] Пак там, с. 272.

[199] Н. Тодоров. Филики етерия и българите... с. 21—38; Българо-гръцките отношения през XVIII в... с. 450—459; Н. Данова. Разривът между гръцките възрожденци и Цариградската патриаршия. — Изв. Бълг. истор. дружество, кн. XXVII/1969, С., 1970, с. 39—48.

[200] Н. Данова. Разривът между гръцките възрожденци... с. 38—39.

[201] Пак там, с. 42—48.

[202] Пак там, с. 39—42; Н. Тодоров. Филики етерия... с. 21—25; Φ. Ἠλιού. *Προσθήκες στήν ἑλληνική βιβλιογραφία. Τ. Α'. Ἀθήνα*, 1973, вж. предговора.

ходимите за практическата дейност светски знания и гръцки език заможните българи получавали в гръцките училища в Цариград, Смирна, Кидония, Букурещ, Янина, Атина, в училищата в българските земи и т. н. Сред възпитаниците на тези училища били най-видните представители на ранната българска интелигенция. В. Априлов, Н. Рилски, П. Берон, Хр. Павлович, Р. Попович, Ив. Богоров, К. Фотинов, Ив. Селимински, Н. Бозвели, Ил. Макариополски, Г. Раковски, Ив. Добровски, Г. Золотович, С. Чомаков, М. Балабанов, Г. Кръстевич, З. Струмски, Г. Пърличев, Д. Миладинов и много други се оформили като елинофили.[203] Същевременно те станали духовните водачи на българската нация, радетели за национално самосъзнание и издигане на нашия народ. Образованието в гръцките модерни училища спомогнало не само за възприемане на богатата антична култура и на светски знания, но изиграло неоспорима роля за формирането на българското национално съзнание и патриотизъм.[204] „Трябва да се каже в полза на елинизма, че България брои своите най-добри патриоти между елинофилите" — отбелязва и С. Робер.[205]

Положителното въздействие на гръцкото идейно и културно възраждане върху българското общество е оценено още от Ив. Шишманов и Б. Пенев.[206] В някои отношения съвременната ни историография не е достигнала тяхното ниво на обобщения върху културната история на Българското възраждане и специално по въпроса за чуждите културни влияния през възрожденската ни епоха. Наложителни са специални проучвания върху българо-гръцките общувания в областта на просветата, литературата, изкуството, в сферата на буржоазнодемократичната идеология и политическа мисъл.

Но последиците от гръцкото влияние върху българското общество не били само положителни. Периодът от края на XVIII и първите десетилетия на XIX в., когато това влияние било най-силно, съвпадал с началния етап на формиране на българската нация. И ако една част от българите, изпитали гръцкото, а чрез него и западното идейно и културно влияние, запазили ненакърнено националното си самосъзнание и творчески създавали български образци в просветата, литературата и изкуството, у други то се проявило като сляпо подражание и имитиране на гръцките гледища и начин на живот. Подобно явление без съмнение било твърде опасно за една неукрепнала още нация. Тази опасност за бъдещето на българския народ предугадил Паисий Хилендарски и срещу нея биел тревога.

Гърчеенето, или гъркоманията, е сложно социално явление. Досега в нашата литература то е разглеждано главно във връзка с анализа и тълкуването на „История славянобългарска", а не по пътя на конкретните проучвания. Вероятно поради това налице е тенденцията то да се преувеличава, стигнала у някои автори до крайните изводи, че едва ли не цялото градско население в българските земи било погърчено. Тепърва предстоят да бъдат изяснени редица въпроси, свързани с това явление: какви са неговите истори-

---

[203] Ив. Снегаров. Унищожението на Охридската патриаршия... с. 97—99.

[204] Chr. Gandev. Die antike Kultur in der Zeit der bulgarischen Wiedergeburt (1780—1877). — In: Renaissance und Humanismus im Mittel- und Osteuropa. Band I. Berlin, 1962. p. 366—367.

[205] C. Robert. Les slaves de Turquie. II. Paris, 1844. p. 324.

[206] Ив. Шишманов. Увод в историята на Българското възраждане... с. 49—57; Неофит Бозвели...; Константин Г. Фотинов...; Иван Добровски...; Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. III. с. 81—87.

чески и социално-икономически корени; какъв е мащабът на разпространението му; до каква степен е налице пълна деформация на народностното съзнание или пък се касае в повечето случаи до външно подражателство, до мода и т. н. Според нас центрове на гърцизма през този период продължавали да бъдат селищата, в които живеело гръцко или погърчено куцовлашко население, за които вече стана дума. Процесът на създаване в тези центрове на гърцизиран български „патрициат", започнал преди възрожденската епоха, сега още повече се засилил и бил в непосредствена връзка с активизирането на градското стопанство — на занаятите и търговията.

По традиция в стопанския живот наред с турския господствувал и гръцкият език. Българските занаятчии и търговци, обединени с гърците в общи еснафски сдружения, по необходимост научавали и използували техния език. Кондиката например на големия абаджийски еснаф в Пловдив се водела само на гръцки,[207] макар че по народностен произход неговите членове били в преобладаващото си мнозинство българи.[208] Гръцкият език се използувал и в общината, която по правило била в ръцете на най-заможните граждани. Гръцката колония в Пловдив, обединена около митрополита, през XVII, XVIII и в началото на XIX в. се проявила като най-активна сила в пловдивската православна община. Тази община, представляваща християнското население на града, действувала заедно с митрополията, но по-скоро като неин помощен орган.[209] Избираните всяка година милет-векили — народни пълномощници — участвували в митрополитския съвет. В документите от 1781—1800 г. на кодекса на Пловдивската митрополия те са наречени архонти, а в следващите документи се споменават като *πρόκριται* (първенци, нотабили).[210] Докъм 20-те години на XIX в. те били предимно гърци или погърчени отдавна българи.[211]

От сведенията на К. Моравенов върху генеалогията на близо 400 пловдивски семейства, живеещи в централната част на града, следват интересни изводи. Родословието на повечето от тези семейства, които през XIX в. минавали за гръцки, отвежда до чисти българи, преселници в Пловдив от околните селища. Обикновено това били занаятчии, които, попаднали в градската търговско-занаятчийска среда с традиционно гръцко влияние, се приобщавали по необходимост към нея. Водени от стопанските си интереси и нужди, те научавали и използували гръцки език. Контактувайки с гръцките първенци, започвали да им подражават в стремежа си да се доберат до тяхното положение в обществения живот. Но ако първоначално гръцкото въздействие не водело винаги до трансформиране на българското народностно съзнание, то при следващите поколения този процес се засилвал. За това допринасяли и смесените бракове, продиктувани също от стопански интереси. Млади български занаятчии или търговци се женели за гъркини или за потомки на стари гъркомански семейства и лесно бивали смилани от гръцката стихия. Напри-

---

[207] М. Апостолидис, А. Пеев. Кондика на пловдивския абаджийски еснаф. — Год. Нар. библ. в Пловдив за 1928—1929, С., 1931, с. 1—170, и за 1930, С., 1932, с. 1—186.

[208] Хр. Гандев. Закономерности в отношенията... с. 42—43.

[209] Ив. Снегаров. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия... с. 184.

[210] Пак там, с. 186.

[211] К. Моравенов. Паметник за пловдивското християнско население в града и за общите заведения по произносно предание. Цариград, 1869. Изд. от Ал. Пеев. — В: Материали за историята на гр. Пловдив. 1930. с. 115.

мер Станчо Иванов от Копривщица, майстор на абаджийския еснаф от 1818 г., имал българско съзнание. Неговият син Георги, женен за гъркиня, вече се гърчеел и наричал Станчидис.[212] Според някои сведения коренът на известната фамилия Гюмюшгердан също бил от околните български села.[213] Представителите на тази гърчееща се фамилия в края на XVIII и през XIX в. развивали не само активна стопанска дейност,[214] но участвували в общинското самоуправление като приближени помощници на гръцкия митрополит.

Далеч не всички представители на заможната търговско-занаятчийска прослойка в града обаче се поддавали на гръцкото влияние. Достатъчно е да припомним имената на Чалъковци, Куртович, Кесякови и др., играли от 30-те години на XIX в. важна роля в обществено-икономическия и културния живот на Пловдив и допринесли много за поддържането и възраждането на българщината в него. Но нека не забравяме, че когато са се преселили от Копривщица, те били вече богати българи, с добро самочувствие и здраво национално съзнание. Естествено върху тях гръцкото влияние не могло да окаже пречупващо въздействие. Незасегната от гърцизма била и по-голямата част от българското население в града — средните и дребните търговци и занаятчии, градската беднота, населяващи главно Каршияка и Мараша.

По същите или подобни пътища настъпила известна народностна деформация сред част от заможните български граждани на Асеновград (Станимака), Пазарджик, Търново, Солун, Охрид, Варна, Несебър, Созопол и пр. — средища, в които открай време съществувало значително гръцко културно и езиково влияние, свързано главно с наличието в тях на по-малки или по-големи гръцки народностни групи. Но това съвсем не значи, че българската буржоазия като цяло в периода на своето зараждане е „плувала във водите на гърцизма". Ако беше така, „би било необяснимо как въобще се е формирала българската национална буржоазия"[215]. Би била необяснима и появата на българското просветно, църковно и изобщо националноосвободително движение. В преобладаващата си част българската буржоазия се зародила в чисто българските занаятчийски и търговски средища, в климата на здравите български духовно-културни традиции. От 30-те години нататък именно тази нова класа поела ръководството на просветния, духовно-културния и национално-политическия живот на българския народ. А дотогава използуването на гръцкия език, книжнина и просвета се налагало от стопанските и културните нужди на младата неукрепнала и незабогатяла достатъчно българска буржоазия. Същевременно процесът на елинизация се коренял в реалните условия, „в наличието на една силно развита гръцка гражданственост, литература, култура, църква, търговия, в съществуването на една обайна хилядолетна гръцка културна традиция... В тоя именно процес на елинизация... участвували по силата на своя гръцки произход и психика и гръцките владици в България."[216] Но ефективността на това участие била твърде относителна. Гръцкият владика например в Пловдив или Варна и други подобни центрове, които вече посочихме, попаднал в една естествена за него гръцка или прогръцка среда, ставал неин обединителен център, участвувал и ръководел гръцкото

---

[212] К. Моравенов. Цит. съч., с. 89—90.
[213] Пак там, с. 26, 68.
[214] Н. Тодоров. Балканският град XV—XIX век..., с. 229—267.
[215] Д. Косев. За идеологията на Паисий Хилендарски... с. 26.
[216] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 14.

просветно-културно дело там. Докато представителят на Цариградската патриаршия в чисто българските епархийски средища, например Враца и Ловеч, оставал малко или повече изолиран от духовно-културния живот на своето паство, бил принуден повече да се съобразява с него, отколкото да му влияе.

Но нека се обърнем към наличните исторически свидетелства, които разкриват конкретно отношението на гръцките архиереи към българските културно-просветни традиции и прояви от края на XVIII в. до средата на следващото столетие.

Най-ранното сведение за настъпателно действие на гръцки владика срещу българщината е една приписка, произхождаща от с. Дермен дере, Елховско, достигнала до нас само в препис на Г. Димитров. От нея научаваме, че в 1784 г. адрианополският владика забранил да се служи в църквата на славянски, заместил българския свещеник с гръцки и в околните села дошли гръцки попове и горили българските книги.[217] Хр. Гандев с основание се съмнява в автентичността на тази приписка.[218]

В 1792 г. скопският митрополит Захарий заповядал да се унищожат българските и църковнославянските книги в Марковия манастир край Скопие.[219] Тридесет години по-късно подобно действие извършил софийският митрополит Йоаким, който в 1823 г. разпоредил да бъдат изгорени стари сборници и изображения на светии в село Церовене, Берковско.[220] Но дали това е направено поради техния български произход или по други съображения, не е известно.

Лансирани в историческата литература, подобни примери трябва да се приемат с известна резерва, тъй като не са известни първоизточниците, от които те са почерпани. И, второ, да се тълкуват отделни податки за варварско отношение на някои представители на висшия гръцки клир към богослужебната книжнина в българските земи само като антибългарски действия означава най-малкото липса на достатъчно критичност. Защото подобно отношение може да бъде продиктувано и от други съображения. Без да се впускам в подробности, бих искала само да обърна внимание върху едно важно в случая обстоятелство — борбата на църквата за „чистотата на източноправославните догми".

Известно е, че особено в края на XVIII и първите десетилетия на XIX в. в земите под властта на Цариградската патриаршия активно проникнали просвещенските идеи, насочени срещу реакционната същност на религията и църквата, провъзгласяващи необходимостта от реформирането им в духа на „здравия разум". Проникнало също и протестантското влияние. По инициатива на библейските дружества в началото на XIX в. били направени опити за преводи на Стария и Новия завет на говорим език. В 1818 г. Иларион Критски, по-сетнешен търновски митрополит, направил такъв превод на новогръцки по инициатива на Смирненското библейско дружество.[221] Пре-

---

[217] Г. Димитров. Княжество България. Историческо, географско и етнографическо отношение в три части. Ч. I. С., 1894. с. 162.

[218] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане... с. 130—131.

[219] Ив. Снегаров. Унищожението на Охридската патриаршия... с. 90.

[220] Гайда, бр. 8, 11 септ. 1864. Това сведение приема и В. А. Теплов. Греко-болгарский церковный вопрос по неизданным источникам. С. Петербург, 1889. с. 20—21.

[221] R. Clogg. The foundation of the Smyrna society (1818). *Ἀνάτυπον ἐκ τῶν „Μικρασιατικῶν Χρονικῶν", ΙΔ' (1970), Ἀθῆναι, σ. 41—43.*

водът бил посрещнат крайно враждебно от консервативните среди на Цари-
градската патриаршия, защото според тях „служел на протестантизма". В
следващата 1819 г. се основала патриаршеска цензура.[222] Пак тогава патриарх
Григорий V издал поредната си енциклика, която необяснимо защо в нашата
литература е тълкувана като програма за елинизаторската политика на Ца-
риградската патриаршия спрямо българския народ.[223] А чрез тази енциклика
патриархът напътствувал паството си да следва „традиционната гръцка об-
разованост", сиреч да изучава само „граматиката" (хуманитарните науки —
б.м., З. М.), да не се поддава на „вредни влияния", да не въвежда в училищата
„природни науки", които само разбъркват умовете на хората, и т. н. В същност
енцикликата била насочена именно срещу просвещенските идеи на Западна
Европа, срещу тенденцията да се въведе говоримият език в литературата,
включително в богослужебната книжнина.[224] От гледна точка на тази кон-
сервативна позиция на Цариградската патриаршия можем да обясним и от-
рицателното ѝ отношение към българския превод на евангелието, направен
от П. Сапунов и отец Серафим.[225] Цариградският патриарх се обявил против
издаването му, защото допускал, че съдържа много грешки и защото бил
направен на „долно и вулгарно наречие" — и отново подозирал протестант-
ска намеса.[226]

Да се върнем обаче към предмета на нашето изложение. Нека се абстра-
хираме от споменатите съображения и нека допуснем, че приведените по-
горе сведения за унищожаване на българската книжнина от страна на гръц-
ките владици са достоверни и дори че не са единствените. Но въз основа на
така или иначе единични случаи е трудно да се приеме, както подчертава и
Хр. Гандев, че горенето и затриването на българската книга било широко и
трайно явление, „предизвикано от ясно определена културна политика на Ца-
риградската патриаршия"[227]. Подобно явление било богато засвидетелству-
вано през 40-те, 50-те и 60-те години, както ще видим по-нататък. Очевидно
тук не се касае само до липса на налични данни, но до една историческа реал-
ност, различна от тази през посочените десетилетия.

Тезата за наличието на планомерна денационализаторска културна по-
литика на гръцката църква в края на XVIII и началните десетилетия на XIX
в. се опровергава и от конкретното отношение на нейните представители в
нашите земи към най-ярките прояви на българското културно-просветно
национално възраждане.

По сведения на агента на библейското общество Лийвс от 1827 г. търно-
вският митрополит Иларион Критски допускал в цялата си епархия църковно-
славянския език, а в Търново, където богослужението се извършвало предимно
на гръцки, позволявал да се проповядва на български.[228] Особено показателно
било отношението на този гръцки митрополит към едно от най-важните кул-
турни събития за българите в онова време — откриването на светското бъл-

[222] *В. Вλ. Σφυροέρας. Ἱλαρίων Σιναΐτης ὁ Κρής (1763—1838) καὶ αἱ δύο ἐπιστολαὶ του περὶ τῆς μεταφράσεως τῶν Ἁγίων γραφῶν. Ἀνατύπωσις ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς ἐπετηρίδος τῆς φιλοσοφικῆς σχολῆς τοῦ πανεπιστημίου Ἀθηνῶν τοῦ ἔτους 1969—1970. Ἀθῆναι 1970, σ. 226, 247.*

[223] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 50.

[224] Ф. Н. Ἡλιού. Op. cit., *σ.* 33—34.

[225] Хр. Кодов. Към историята на Сапуновия превод на Св. Евангелие. — Родина, 1939, кн. II, с. 70 сл.

[226] Ив. Шишманов. Нови данни за историята на нашето възраждане. Ролята на Америка в българското образование, б. д., с. 11.

[227] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане. . . с. 132.

[228] Ив. Шишманов. Нови данни за историята на нашето възраждане. . . с. 6—10

гарско училище (1835) в Габрово. Както съобщава сам Васил Априлов, неговото начинание получило одобрението и покровителството на търновския митрополит. „Тоя истински ревностен владика дойде лично в Габрово да постави с църковен обред основите на училището, със собствените си ръце положи първия камък и преди другите сам пожертвува за него парична сума.“[229] Иларион участвувал и при организирането на училищните занятия. Още през 1833 г. той помогнал Неофит Рилски да отиде в Букурещ, за да учи взаимоучителния метод с оглед на бъдещата му работа като преподавател в Габровското училище.[230] Възложил му също така (по поръчка на Британското библейско дружество) да преведе Новия завет на новобългарски съобразно с началата и правилата на граматиката му, за да се преподава по този превод в училището.[231]

За развитието на новобългарското образование съдействувал и пловдивският митрополит Никифор (1825—1850). В 1838 г. той благословил откриването на първото българско училище в Сопот и му обещал средства.[232] Отнасял се с дълбоко уважение към Неофит Рилски и изпратил при него човек да се учи на взаимоучителния метод, за да възглави училището в Хасково.[233] Никифор се отзовал и на желанието на чирпанското гражданство да има учител, който освен гръцки да знае български и църковнославянски, и помолил Райно Попович да препоръча някой от своите ученици.[234]

Врачанският епископ Агапий (1833—1849), вероятно българин от Македония, имал безспорни заслуги за развитието на българското девическо училище. Той изпратил Анастасия Димитрова в Калоферския девически манастир да се подготви за учителка под надзора на Райно Попович.[235] В 1840—1841 г. тя изучавала български език, след което открила в Плевен, пак с подкрепата на Агапий, първото девическо училище у нас.[236] В 1843 г. по инициативата и с материалната поддръжка на същия епископ било основано девическо училище и във Враца.[237] Врачанският Агапий съдействувал и за разпространяването на нови български книги и в богослужението използувал само български език.[238]

Софийското българско училище било открито в 1839 г. с позволението, благословията и материалната подкрепа на гръцкия митрополит Мелетий.[239]

---

[229] Денница на новобългарското образование, В. Е. Априлов. Съчинения. Подбор и ред. П. Тотев. С., 1968. с. 42—43.

[230] Вж. писмата на Ил. Критски от 1833—1834 г. до Н. Рилски у Ив. Снегаров. Принос към биографията на Неофит Рилски. Гръцки писма до него. С., 1951. с. 54—64.

[231] Пак там, с. 85 сл.

[232] Денница на новобългарското образование, В. Е. Априлов. Съчинения. . . с. 56—57.

[233] Вж. писмото му от 31 май 1838 г. до Н. Рилски у Ив. Снегаров. Принос към биографията на Неофит Рилски. . . с. 186.

[234] Ив. Снегаров. Принос към биографията на Райно Попович. С., 1959. с. 59—60. Изобщо пловдивският митрополит Никифор се отнасял благосклонно към българското население. Пловдивските гърци начело с Г. Цукала били недоволни от него, защото слушал Чалъковци. По техен донос той бил отстранен през 1848 г. и изпратен в Казанлък, но успял да се оправдае и се върнал в Пловдив (К. Моравенов. Цит. съч., с. 36, бел.).

[235] Вж. писмата на Агапий до Р. Попович у Ив. Снегаров. Принос към биографията на Райно Попович. . . с. 131—133, 168—170, 183—189.

[236] Ю. Трифонов. История на града Плевен. . . с. 131, 153—154.

[237] Й. п. Георгиев. Град Враца. . . с. 55—57.

[238] Ю. Трифонов. История на града Плевен. . . с. 132.

[239] Денница на новобългарското образование, В. Е. Априлов. Съчинения. . . с. 65. С писмото си от 10 август 1849 г. школските епитропи в София съобщават на Александър-

Първото училище в Кюстендил, където наред с гръцкия се изучавал и славянобългарски език, било открито около 1816 г. при гръцкия владика Авксентий. Той лично отишъл в Рилския манастир през 1820 г., за да доведе за проповедник в Кюстендил известния български рилски духовник Севастиян.[240] Същият Авксентий бил един от спомоществователите за отпечатването в 1817 г. на книгата на х. Яким Кърчовски „Чудеса пресветая Богородица, преведени от книга Амартолон сотирия на Български язик. . .“[241]

И през този период някои от гръцките владици продължавали да подпомагат създаването и разпространяването на българската книга. Солунският митрополит Мелетий (1830—1841) издействувал позволително за откриване на българска печатница в Солун.[242] В нея е отпечатана и книгата на Кирил Пейчинович „Утешение грешным“. Ръкописът, готов в 1831 г., съдържа любопитен за нас предговор.[243] В него авторът обяснява, че по настояване на скопския митрополит Гаврил, на неговия архидякон Софроний (българин от София), на архимандрит Серафим (българин от Тетово), на иконом поп Димитър (също българин), на свещеници и чорбаджии от Скопската епархия той изпратил ръкописа да се щампоса. И по-нататък изброява имената на всички спомоществователи на тази книга, сред които е и велешкият митрополит Игнатий. Същият този Гаврил, когото Пейчинович славослови и който позволявал да се чете по български и по гръцки и се бил заобиколил само с помощници българи, поради това, че посегнал на манастирските имоти, настроил скопяни срещу себе си. За този случай ще стане дума по-нататък.

За търновския митрополит Панарет, с чието име е свързано началото на църковно-националната борба, известен с грабителствата и произволите си над българското население, върху една славянска литургия, закупена за Килифаревския манастир, четем бележка от неизвестен автор: „Това са писа в 1838 тогас ми са даде благословение да я чета от владиката митрополита Панарета.“[244]

Както съобщава Ив. Шишманов, докъм средата на 40-те години на XIX в. между абонатите на българските книги се срещат имената на много гръцки владици.[245] Нещо повече, в патриаршеската печатница в Цариград били издавани книги на български език. Сред спомоществователите на един Осмогласник на църковнославянски, печатан там в 1843 г., фигурират цариградският патриарх Герман и много гръцки архиереи, предплатили около 500 екземпляра.[246] В патриаршеската печатница се печатали и книгите на Йоан Димитриевич от Охрид.[247] По повод на този факт Й. Иванов изказва съображението, че гърците, за да държат българите под свое ведомство, били при-

---

Екзарх, че си построили ново училище с неговите иждивения и с „помоществованието на архиереат ни“ (НБКМ, БИА, II А 5364).

[240] Н. Рилец. Описание болгарского священнаго манастыря Рилскаго. С., 1879. с. 44 сл.

[241] Й. Иванов. Българите в Македония. . . с. 207.

[242] Ив. Снегаров. Солун в българската духовна култура. Исторически очерк и документи. С., 1937. с. 28.

[243] Й. Иванов. Български старини из Македония. . . с. 99—101.

[244] Й. п. Георгиев. Село Килифарево и манастирят му Св. Богородица. — Пер. сп., кн. LXVII, 1906, с. 444.

[245] Ив. Шишманов. Константин Г. Фотинов. . . с. 652.

[246] Ив. Гошев. Стари записки и надписи. Св. II. — Год. Соф. унив., Богосл. фак., 1929, с. 23—24.

[247] Й. Иванов. Български старини из Македония. . . с. 48—49.

нудени да се съобразяват с техните желания да се учат и да четат книги на родния си български език.[248]

Ако е съществувала планомерна денационализаторска политика, то гръцките архиереи би следвало да реагират най-остро срещу проявите на българското просветно-културно възраждане, което в този период бележело своите първи постижения. А видяхме, че мнозина представители на Цариградската патриаршия съобразно с желанията на своето паство съдействували за откриване и поддържане на българските училища, подпомагали създаването и разпространението на българската книга. Това, разбира се, съвсем не значи, че гръцките архиереи са били активни участници или духовни водачи на българския народ по пътя на просветно-културното му възраждане. Това възраждане — продукт главно на вътрешното социално-икономическо развитие на българското общество — било първата значителна обществена проява на новата буржоазна класа. Именно тя поела инициативата и поддръжката на просветното дело, тя съдействувала чрез щедрите си дарения за издигането на манастирите в културно-национални средища, тя подпомагала развитието на новобългарската книжовност и т.н., и т.н. В това общонародно движение били увлечени и отделни представители на гръцката църковна власт, които не могли да не се съобразяват с поривите и стремежите на българското си паство. Случаите на благосклонност и подкрепа на българското просветно-книжовно дело, както и случаите на враждебност към него били спорадични явления и зависели от личности, от временни нужди и от случайно стечение на различни условия. В този смисъл Хр. Гандев окачествява отношението на гръцкото духовенство към културно-националните традиции и прояви на българския народ като двойнствено.[249] И ако имаме основание да приемем, че като цяло гръцката църковна власт не е съдействувала за просветно-културния подем на възраждащата се нация, то също така можем да твърдим, че тя не е и спъвала целенасочено хода на този подем. Тази констатация важи за времето до момента, когато българският народ насочва пряко стрелите си срещу духовното господство на Цариградската патриаршия, т.е. когато бива поставен българският църковен въпрос.

* * *

От 40-те години на XIX в. в отношението на гръцките църковни власти към духовно-националните прояви на българския народ настъпила рязка промяна — упорито, макар и ненавсякъде резултатно потъпкване и преследване на българщината. Този нов курс на Цариградската патриаршия се проявил в стремежа да се заличат културно-народностните традиции и паметници, да се налага гръцкият език в богослужението и в училището дори в центрове, където никога той не е господствувал или пък е бил изместен от българския, да се спъва развитието на новобългарското образование и т.н. От многобройните примери, с които може да се илюстрира казаното, ще спомена само някои, отнасящи се за периода до средата на века.

Както вече отбелязахме, с подкрепата на Иларион Критски Неофит Рилски превел на новобългарски език Новия завет. Този превод излязъл в Смирна през 1840 г. и бързо се разпространил в българските земи. В нача-

[248] Й. Иванов. Български старини из Македония... с. 48.
[249] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане... с. 136.

лото на 1841 г. обаче патриаршията забранила неговата употреба със специално окръжно, в което се проклинал всеки, който притежавал българското евангелие.[250] По всичко личи, че това разпореждане било много строго, не допускало изключения и всички архиереи старателно го изпълнили.[251] Търновският митрополит забранил употребата на Неофитовия превод в своята епархия.[252] Самоковският митрополит също не приел българското евангелие, защото нямало патриаршески печат.[253] Пловдивският Никифор, когото видяхме да проявява интерес и благосклонност към българската просвета, сега прилагал най-стриктно патриаршеската заповед. Той се обърнал писмено към епархиотите си и под страх от отлъчване разпоредил да бъдат събрани и унищожени всички екземпляри на този превод.[254]

Заповедта на патриаршията била посрещната с негодувание от българите, които я схващали изключително като проява на антибългарско отношение.[255] По този повод д-р Ив. Селимински написал специална статия „Бива ли и може ли Евангелието да се преведе на различни езици?", в която обвинявал цариградското духовенство, че „затваря" божието слово за хората. И понеже, пише той, „. . . е явна главната цел, която преследвате чрез забрана на Божието слово. . . *трябва час по-скоро да бъдете изгонени от бащината ни родина*"[256].

Както изглежда, през 40-те години патриаршията е въвела цензура на българските издания. Настоятелят на сп. „Любословие" Рали пише на Фотинов на 7 февруари 1845 г., че получил една връзка от списанието, *но докато не дойдел човек от гръцката патриаршия да ги разгледа, не му ги давали.*[257]

През този период зачестили случаите на унищожаване на българските писмени паметници — свидетелства и носители на старата ни книжовна традиция.

От гръцките епископи в Ловеч само Дионисий (1827—1845) се опитал в края на своето епископстване да замени църковнославянските богослужебни книги с гръцки. В Пирдоп той скрил славянските ръкописи в една под-

[250] Ив. Шишманов. Нови студии. . . с. 67. Логично е да предположим, че тази забрана е израз преди всичко на борбата на Цариградската патриаршия срещу протестантското влияние. Но в случая за нас е интересно стриктното спазване на патриаршеското разпореждане от страна на гръцките владици и най-вече реакцията на българското население.

[251] Гръцките владици масово унищожили Неофитовия превод на Новия завет, затова и толкова малко екземпляри от него са запазени (М. Г. Попруженко. Очерки по истории возрождения болгарского народа. — Журнал Мин. нар. просв., Петербург, 1902—1903, с. 15). Братството например на Рилския манастир изпратило 110 броя през Пазарджик в Цариград — „както е заповядала патриаршията" (Ив. Георгов. Материали по нашето възраждане. — Сб. НУНК, кн. XXIV, 1908, с. 19—20).

[252] Писмо от В. Априлов до габровската община, 12 юли 1841, В. Е. Априлов. Съчинения. . . с. 323—324.

[253] Ив. Снегаров. Принос към биографията на Неофит Рилски. . . с. 23.

[254] Ив. Снегаров. Принос към биографията на Райно Попович. . . с. 15. Същото съобщава и д-р Ив. Селимински: „В Пловдив и другаде гдето се намериха български евангелия, по заповед на пловдивския владика Никифор, бидоха изгорени под предлог за жертвопринос на Бога" (Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. IX. С., 1928. с. 27).

[255] През март 1841 г. Хр. Пулеков от Копривщица съобщава на Н. Рилски за патриаршеската заповед: „Но ние мало мерим за това нещо, понеже познаваме хубаво злобата и завистта проклятая, която имат връх нас греците." А Калист Луков му пише, че в Търново само 2—3 души се отзовали, докато всички други гледали с насмешка на патриаршеската подкана (Ив. Шишманов. Нови студии. . . с. 233—234).

[256] Библиотека Д-р Ив. Селимински. Кн. IX. с. 31.

[257] Ив. Шишманов. Константин Г. Фотинов. . . с. 665.

земна стая на училището.[258] През 40-те години шуменският епископ заповядал да хвърлят намерените в с. Тича стари ръкописни книги в една яма на гробището. По същото време фанариотите изгорили куп старобългарски църковни книги в Старозагорско под предлог, че върху тях се били разлели „светите тайни". А около 1853 г. владишкият протопоп в Пещера Христодул изгорил ръкописите на църквата „Св. Петка".[259]

Интересни в това отношение са сведенията на руския славист В. Григорович. По време на своето пътешествие из европейските владения на Османската империя в 1844—1845 г. той посетил и Света гора и установил, че голяма част от славянските ръкописи, съхранявани в атонските манастири, са унищожени. „В Зографе, *незадолго до моего приезда* (к. м. — З. М.) сожгли кучу рукописей. От очевидцев слышал я, что в Ватопеде, Ксенофе, Симопетре и Филотее сожгли их безпощадно."[260] Във Ватопедския манастир някакъв даскал Спиридон, като преглеждал ръкописите, с думите *ἄχρηστα πράγματα* (безполезни неща) ги осъждал на изгаряне. Със славянски ръкописи в този манастир запалвали пещта, където се печал манастирският хляб, а в манастира Ксенофон книгите били хвърляни в морето.[261]

Най-масово унищожаване на старобългарски писмени паметници било извършено от гръцките духовни власти в Македония. При това манастирите в македонските земи, сравнително най-малко пострадали при османското завладяване и от разорения, съхранявали огромно количество славянски ръкописи.

Във Велес от началото на века до 1841 г. владика бил гъркът Игнатий. По негово време в църквата се служело на църковнославянски. Но в последните години на епископствуването си Игнатий започнал, вероятно по настояване от Цариград, да унищожава стари славянски ръкописи и да изисква да се чете в църквите само на гръцки език.[262]

Манастирът Трескавец „Св. Богородица" притежавал ценни книжовни паметници на старобългарската литература. Те се пазели до средата на века, когато фанариотският владика Герасим унищожил повечето от тях.[263] Когато В. Григорович попитал игумена на манастира „Св. Наум" (край Преспанското езеро) къде са манастирските книги, последният отговорил, че предшественикът му, гъркът Дионисий, ги изгорил.[264] Вандалското отношение на гръцките църковни власти към книжовното богатство на македонските манастири се засилило особено много през втората половина на XIX в.[265]

Показателна за активно настъпващия гърцизъм в Македония е една бележка в кондиката на църквата „Св. Георги" в Струга. Тя е написана на 12 май 1876 г. от Ст. Чакъров и гласи: „1850 юли 15. Задлистнийт настоятель Наум Марин ке останит неизгладен из паметта, или по-добре да речем из народната ни История. Той епитропува пълни тринадесет години. През това

---

[258] К. Иречек. Княжество България. Ч. II. Пътувания по България. Пловдив, 1899. с. 303.

[259] К. Иречек. История на българите... с. 389.

[260] В. Григорович. Очеркъ путешествия по Европейской Турции. 2. изд. М., 1877. с. 82.

[261] Пак там, с. 83.

[262] В. Кънчов. Сегашното и недавно минало на град Велес. —В: Избрани произведения. Т. II. Под ред. Хр. Христов. С., 1970. с. 217.

[263] Н. Ганчев-Еничеров. Възспоменания и бележки. С., 1906. с. 320—321.

[264] В. Григорович. Цит. съч., с. 110.

[265] Г. Трайчев. Манастирите в Македония. С., 1933. с. 51—52, 54, 64, 140, 142, 149, 166, 172, 189.

време вървуваха злоупотребленията на гръцките самозвани владици. Наум Марин по внушение на тогавашнийт ни гърк владика Дионисий, в незнаяние на населението, в сред пладне изгоре сичката ни библиотека от различни старобългарски книги — печатни и ръкописни. Злоупотреблението стана вътре в църковнийт двор. Освен това речений Н. Марин натрупа и огромни дългове обществени. Сиромашията испосле ги плати.

Мило потомство! Помни името на проклетника и пази се от подобни предатели."[266]

В кратките си очерци за Скопие, Велес, Прилеп, Кратово, Битоля и Тиквеш, писани в средата на 50-те години, Й. х. Константинов-Джинот посочва редица случаи на унищожаване на старобългарските ръкописи и книги поради невежество или злонамерено, както и случаи на изнасяне от европейски пътешественици. И заключава: „. . . древните славянски ръкописи, които ако бехме ги собрале преди 35 год. от наша Македония, щеха да стигнат до 1 500000 рукописни български книги"[267]. В писмото си от 1858 г. до руския археолог П. Севастиянов Димитър Миладинов съобщава, че почти не могат да се намерят ценни славянски ръкописи, „тъй като в манастира Трескавец или Златоврьх в Прилеп купища различни ръкописи по нареждане на гръцките архиерен послужиха да си разпалват пещите, като тоя на трите отрока, за да пекат в тях хляб. . . същата съдба имаха и ръкописите на Кичевския манастир, „Преподобни Наум" край Охрид и другаде"[268].

Въпросът, на какъв език да се извършва богослужението, станал един от централните въпроси на църковното движение. В многобройните протести, отправени до патриаршията и до турското правителство от различни краища на българските земи, винаги се поставяло искането за владици българи, които да си служат с българския език. Изхвърлянето на гръцкия език от богослужението било един от пътищата за премахване изобщо на чуждото гръцко влияние. Усилията на българите в това отношение се сблъсквали с противодействието на гръцките църковни власти. Те не само се стремели да запазят гръцкото богослужение там, където то по традиция съществувало, но правели опити да се измести църковнославянският език от църквите, в които той се използувал дотогава. Във Варна например до 1846 г. митрополитствувал българинът Йосиф. Той се отнасял добре с населението, покровителствувал българската просвета, допускал използуването на църковнославянския език. По негово време във Варненския край започнало да се чувствува българското духовно възраждане, и то най-рано в селищата на провинцията, където след руско-турските войни се заселило балканджийско население.[269] Усещайки надигането на българщината в едно от най-здравите гнезда на гръцкото влияние, Цариградската патриаршия изпратила на мястото на Йосиф гърка Порфирий. Той заедно с протосингела си Агатангел забранили славянското богослужение в църквата „Св. Никола". В Балчик изгонили поп Йоан

---

[266] Ив. Снегаров. Кодекс (кондика) на църквата Св. Георги в Струга. Увод и документи. 1792—1912. С., 1964. с. 48—49.

[267] Цариградски вестник, бр. 205, 25 дек. 1854. Вж. и бр. 208, 15 ян. 1855; 210, 29 ян. 1855; 214, 26 февр. 1855; 217, 19 март 1855.

[268] Братя Миладинови. Преписка. Изд., ком., ред. Н. Трайков. С., 1964. с. 43. В писмо до кукушките първенци Д. Миладинов изброява и други места, където гръцките владици са изгорили славянски книги: Преспа, Желязна ръка, Морихово, Охридска Дебърца, Дебър, и др. (пак там, с. 39).

[269] П. Ников. Българското възраждане във Варна и Варненско. Митрополит Йоаким и неговата кореспонденция. С., 1934. с. 15—18.

и българския учител Стойко, продали българските богослужебни книги и с парите купили гръцки.[270]

Подобно било положението в Пловдив — друг център на сравнително силно гръцко влияние. Гъркоманската партия особено се активизирала по времето на митрополит Хрисант (1850—1857), който заместил Никифор. Той предприел истински поход срещу възраждането на българщината в Пловдивската епархия. По негово разпореждане във всички градски църкви с изключение на „Св. Петка" трябвало да се служи на гръцки език. В пазарджишката църква дотогава от едната страна се четяло на църковнославянски, а от другата — на гръцки. Хрисант обаче разпоредил „да ся не продума и Господи помилуй по славянский язык в церквата"[271]. Когато до ушите на Неофит Византийски, търновски митрополит от 1840 г., стигнал слухът, че поп Иван Недялков от църквата „Св. Преображене" в Свищов дръзнал да изхвърли гръцкия език и провеждал службите си на български, митрополитът начаса заминал за Свищов, за да накаже произволника. Той заповядал да го арестуват и откарат в Търново. Но първенците на града се вдигнали в защита на поп Иван, написали заплашително писмо до митрополита и той бил принуден да се върне набързо в Търново.[272]

Остър конфликт между българския народ и гръцките архиереи възникнал и по отношение на просветното дело. Веднъж поставени основите на новобългарската просвета, за кратко време тя постигнала забележителни успехи. Само за пет години се открили 12 новобългарски училища, а до средата на XIX в. такива училища имало почти във всички градове и в по-големите села.[273] При това забелязвала се тенденция за все по-пълно съсредоточаване ръководството на учебното дело в ръцете на българските общини. Бързият успех на нашето национално просветно движение подронвал влиянието и господството на гръцката духовна власт. Неслучайно в 1845 г. Цариградската патриаршия издала окръжно, в което се подчертавало, че училищата се намират под властта на владиката и само той може да сменя и назначава учителите и попечителите. На това окръжно остро реагирал Васил Априлов, според когото училището трябвало да бъде подчинено не на владиката, а на общината.[274]

В по-нататъшното си развитие българското просветно дело трябвало да преодолява противодействията на гръцките църковни власти, които преследвали българските учители, създавали всевъзможни пречки за откриване на нови училища.

През 1843 г. Петко Рачев Славейков бил изгонен от Търновското училище. Преследван от митрополит Неофит и от секретаря му Костаки, Славейков не могъл да се задържи дълго нито в едно селище на Търновската епархия.[275]

През 1845 г. българският учител Захари Круша бил отстранен от Софийското училище, в което започнало да се преподава само на гръцки език.[276]

---

[270] П. Н и к о в. Българското възраждане във Варна и Варненско... с. 27.

[271] Цариградски вестник, бр. 111, 29 февр. 1853.

[272] С т. Ганчев. Свищов (Принос за историята му). Свищов, 1929. с. 169.

[273] Д. Косев. Лекции по нова българска история... с. 75.

[274] Писмо от Априлов до габровската община, Одеса, 11 дек. 1846, В. Е. Априлов. Съчинения... с. 368.

[275] П. Р. Славейков. Български притчи или пословици и характерни думи. Ч. I. Пловдив, 1889. с. VII сл.

[276] М. Георгиев. Възраждането на град София. Исторически материали. С., 1920. с. 7.

Интересни са сведенията, които намираме в автобиографията на Райко Илиев Блъсков за учителстването му из Варненско. През първата половина на 40-те години той бил учител в с. Черковна, Провадийско, и се ползувал с разположението на варненския митрополит Йосиф. „Бог да прости тоя старец, голяма помощ и подпорка ми беше.“[277] Новият владика Порфирий направил всичко възможно Блъсков да напусне селото.[278] Преместил се в 1848 г. в Провадия, българският учител продължавал да изпълнява своя патриотичен дълг. Той преподавал на български и пеел в църквата на църковнославянски език. За кратко време българската реч започнала да взема превес над гръцката. Месемврийският владика настроил първенците гагаузи срещу българския учител и Блъсков бил принуден да се премести в силистренските села. „Той зле ги наежи и настрои против мене и против българщината, която тъй силно се завземаше в тоя градец, така щото на вторий ден, откак замина владиката, гагаузите си оттеглиха децата от училището.“[279]

Пак поради клеветите на местния владика напуснал Шумен учителят Никола Русков.[280] На преследване от страна на гръцките архиереи бил подложен и Николай Христович Тонджаров, ученик на Неофит Рилски. „Гониха ме и Йеремия и Матей, сега пък съм погнат от ваш Авксентия“ — оплаква се той на своя учител. Николай Христович бил голям патриот. В Пловдив като учител побългарявал гърчеещите се, затова според него го мразели фанариотските владици. Авксентий го заплашил, че щял да пише до всички епархии да не го наемат за учител.[281] Представителите на Цариградската патриаршия зорко контролирали назначаването на учители в подведомствените си епархии. Аверки Петрович съобщава на Петко Славейков: „Днес идем да ви явим какво има голямо прение с владиката зарад тебе, защото му поменах, че та искат плевнелиите за учител, а он ми отговори свирепо и страшно.“[282]

В остра борба между българската и гъркоманската партия се наложила и българската просвета в Хасково.[283] В 1843 г. било открито българско училище, в което преподавал Стоянчо Стамболиев. В началото на 50-те години в града пристигнал Атанас Чолаков Дупничанин, който повел пламенна агитация в полза на българщината. На Великден 1852 г. на път за Стара Загора българският учител бил нападнат и убит от агенти на гъркоманите.

До 1850 г. в църквата и училището на Харманли господствувал гръцкият език. Но националното пробуждане обхванало жителите и на това селище. Те наели за учител българин от Чирпан, който започнал да пее и в църквата на български. Адрианополският владика наклеветил учителя и настроил поповете срещу него. В резултат на това българският учител бил прогонен от Харманли и училището останало затворено.[284]

---

[277] И. Блъсков. Цит. съч., кн. IV, с. 354.

[278] Пак там, кн. V, с. 422.

[279] Пак там, кн. VI, с. 498.

[280] Писмо от Н. Русков — Карлово до Александър Екзарх — Цариград, 15 май 1849, НБКМ, БИА, II А 5327.

[281] Писмо от Н. Христович — Кюстендил до Н. Рилски — Рилския манастир, 30 окт. 1852, НБКМ, БИА, II А 4597.

[282] Писмо от Петрович — Плевен до врачанския учител Петко (П. Р. Славейков), 16 юли 1849, НБКМ, БИА, II В 684. За отношенията между Славейков и врачанския Агапий вж. П. Р. Славейков. Български притчи. . . с. 25—26.

[283] Д. Косев. Лекции по нова българска история. . . с. 83—84.

[284] Цариградски вестник, бр. 98, 30 авг. 1852.

Своеобразно протичало движението за новобългарска просвета в Македония. Поради редица социално-икономически причини, както и поради значителното гръцко влияние, обусловено от наличието на гръцко население и гъркомански партии сред българската буржоазия, темповете на това движение били по-забавени в сравнение с централните български области.[285] Началните стъпки в новобългарското образование били направени през втората четвърт на XIX в., но едва след Кримската война започнал подемът на учебното дело в Македония. Тук движението за българска просвета тясно се преплитало с борбата срещу Цариградската патриаршия за български владици и църква. Процесът на културно-просветно обновление и национално самосъзнание в Македония протичал драматично, в остри сблъсъци с гърцизма и денационализаторския натиск на гръцките църковни власти.[286]

Твърде аналогично било положението и в Добруджа — област със сложен демографски облик, със значително гръцко и влашко влияние. Българското население, разпръснато сред останалите народностни групи, по-бавно и мъчително се консолидирало. С по-забавени темпове протичало и българското просветно-културно възраждане. Неговите начални прояви (до Кримската война), ограничени по обхват и дълбочина, не срещали особена съпротива от страна на гръцките църковни власти. В различните селища на Добруджа въпросът за езика и националността се решавал в зависимост от нуждите и най-вече от наличието на подготвени учители и свещеници. „Българите са имали, дето проявили нужда и съзнание, свободно своя език в църква или училище."[287] Реакцията на фанариотското духовенство през този период се характеризира най-общо с лоялност към българската национална пробуда.

От края на 50-те години на XIX в. процесът на националната консолидация на българите в Добруджа се засилил. Негови прояви сега били не само разрасналото се движение за българска просвета, но и включването на добруджанските българи в общонародната борба за църковна независимост. Църковното движение в този край, подронващо господството на Цариградската патриаршия, предизвикало откритата и упорита антибългарска политика на нейните представители в Добруджа, главно на Варненската и Силистренската митрополия.[288]

От приведените примери се вижда, че приблизително от началото на 40-те години на XIX в. представителите на гръцката църковна власт в нашите земи сменили дотогавашното си равнодушно или лоялно отношение към българските народностно-културни традиции и прояви с агресивна политика, насочена към тяхното задушаване. Естествено възниква въпросът, на какво се е дължала тази очевидна промяна.

Векове наред цариградският патриарх бил духовен и политически вожд на поробените християни. Според османския принцип за противопоставяне господствуващата турска народност на поробените народи по религиозен белег християнската рая, представлявана от гръцкия патриарх, била считана

[285] Н. Генчев. Поглед върху просветното движение в Македония през XIX в. до 1878 г. — В: Пламъкът на солунския светилник. С., 1970. с. 23—25.

[286] Пак там, с. 28—61.

[287] П. Ников. Българското възраждане във Варна... с. 47.

[288] До изложените тук изводи за националните противоречия между българското население и представителите на гръцката патриаршия стига В. Тонев, изследвайки българското просветно-културно и църковно движение в Добруджа. (В. Тонев. Добруджа през Възраждането. Културен живот, църковно-национални борби, революционни движения. Варна, 1973. с. 84—85, 140 сл.).

за руммилет, т. е. за ромеи. Този термин за разлика от термина елин имал повече религиозен, отколкото народностен смисъл. Така се схващал той не само от османците, но и от самите служители на Цариградската патриаршия. Например патриарх Генадиос Схолариос заявил, че въпреки гръцкия си език не се считал за елин, защото нямал религиозните убеждения на елините, и ако някой го попита какъв е, би отговорил, че е християнин, защото искал да се нарича според религиозните си убеждения.[289]

Пред надвисналата опасност от ислямизация поробените християни, обединени от източноправославната църква, отстоявали преди всичко своята религия. На религиозния фанатизъм и натиска на поробителите те противопоставяли своето религиозно съзнание и вяра. И в такъв смисъл народностното съзнание се сливало със съзнанието за принадлежност към източноправославната църква и вяра. Това важело особено за първите векове на робството. Противопоставянето на исляма чрез изтъкване предимствата и отстояването на християнската религия се оказало щит и за съхраняване на народността. В това отношение източноправославната църква — гръцка, българска или сръбска — изиграла огромна роля. Друг е въпросът, че ако българите биха имали своя народностна църква, тя би направила много повече за духовнокултурния напредък и политическата активност на българския народ, какъвто бил случаят с Цариградската и Ипекската патриаршия по отношение на гърците и сърбите.

Служителите на Цариградската патриаршия действували със съзнанието, от една страна, за принадлежност към голямото семейство на източноправославните християни, а, от друга, със самочувствието на представители на по-влиятелната политически, по-силната икономически и по-издигнатата в културно отношение част на това семейство — гръцката. Използуваният от цариградското духовенство в църквата и училището гръцки език по силата на положението на това духовенство на духовен и религиозен водач на източноправославното паство навлязъл и се разпространявал сред негръцките народи в Османската империя. Духовната подчиненост на българския народ на Цариградската патриаршия създавала благоприятни условия за проникването на гръцкото езиково и културно влияние в нашите земи. Този резултат се улеснявал от традиционността на българо-гръцките културни и политически връзки, изградена през Ранното и Същинското средновековие, от източнохристиянската византийска закваска на българската средновековна цивилизация. А в началния период на нашето Възраждане засилването на гръцкото влияние се обуславяло от наличието на развита гръцка гражданственост, стопанство, просвета и култура, до консумацията на които естествено прибягвала зараждащата се и немощна още българска буржоазия.

Гръцката църковна власт била безспорно един от проводниците на гръцкото влияние в българските земи. Но дали в случая се касе за една предумерена елинизаторска политика, подчинена на програмата за денационализация на нашия народ? Привържениците на подобно схващане търсят обосновка в политическите планове на патриаршията и фанариотството за възкресяване на Византийската империя, с други думи, в т. нар. Мегали идея.

В българската литература под този термин се разбира обикновено националистично-шовинистичната гръцка политика, която се приписва на патриаршията и на фанариотството от XVIII в. нататък. В гръцката историография и обществено-политическа литература терминът Мегали идея се

[289] *Δ. Ζακυθηνός. Ἡ Τουρκοκρατία. . . σ.* 27—29.

въвежда през 40-те години на XIX в.[290] Съдържанието, което се влага в него, е твърде различно — от патриотичната идея за освобождение на гръцкия народ от външни завоеватели — било латинци или османци — до националистическата идея на панелинизма за огромна гръцка империя на север до Стара планина. Обективното, с точен исторически подход проучване на зараждането и развитието на гръцкия национализъм е наложително и във връзка с историческата съдба на нашия народ. Това е една от предстоящите задачи на гръцката и българската историческа наука.

Да се върнем обаче към политическите планове и проекти на Цариградската патриаршия и фанариотството през XVIII в. Свързана икономически и служебно с османската държава, тази прослойка от гръцкото общество се явявала обективно крепител на султанската власт. Същевременно тя заживяла с мисълта (при сравнителната изостаналост на господствуващата народност), че е призвана да поеме един ден наследството на Османската империя.[291] По пътя на постепенното обсебване на властта фанариотството се виждало начело на голяма християнска империя, в която управляващата роля отреждало на себе си като на продължител на византийските традиции и цивилизаторска мисия. Тези мъгляви блянове били лишени от националистично в буржоазния смисъл съдържание. Тук прозирало повече наднационалното религиозно съзнание за противопоставяне на източното християнство (в което водеща роля се отделяла на гръцкия елемент, както било във Византия) на мюсюлманството.

Същевременно тези идеи били далеч от някакви конкретни политически планове. Известна еволюция в тази насока се забелязва във връзка с активизирането на руската политика, особено при Екатерина II, спрямо поробените християни. Между руския императорски двор и фанариотските кръгове се установили близки контакти. Руските правителствени среди, претендиращи да бъдат покровители на източното православие под османска власт, засилвали илюзиите на фанариотите за скорошно освобождение на гърците, за възстановяване империята на Палеолозите. Но както политическите комбинации на просветеното фанариотство за създаване на гръцка империя с помощта на Русия, така и идеята на патриаршеските кръгове за мирно превземане отвътре на Османската империя били лишени от исторически и политически реализъм, не отчитали появата и развитието на националната идея на Балканите и свързаните с нея националноосвободителни движения. По същество различните проекти и комбинации за освобождение на гърците, поддържани до края на XVIII в. от феодално-клерикалните кръгове около патриаршията, нямали характер на гръцка национална програма.[292] Проникнати от идеята за спасение и единство на православието, те се оказали утопични и исторически безперспективни. Същевременно те не съдържали конкретен план за денационализиране на останалите негръцки народи, защото Цариградската патриаршия била носител преди всичко на идеята за източноправославна, а не за гръцка в национален смисъл общност. Впрочем отношението на гръцката църковна власт към българските народностно-културни

---

[290] *Κ. Θ. Δημαρᾶς. Τῆς Μεγάλης τούτης ἰδέας. Σχεδίασμα φιλολογικόν.* Ἀθῆναι, 1970. σ. 7—29.

[291] *Δ. Ζακυθηνός. Ἡ Τουρκοκρατία...* σ.79—80; *Πολιτική ἱστορία τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος.* Ἀθῆναι, 1965. σ. 44—45.

[292] Н. Данова. Основни идейни течения в гръцкото общество до формирането на националноосвободителна идеология. Studia balcanica. 12 (под печат).

традиции и прояви, за което говорихме вече в изложението, доказва това. Показателни са в случая думите на Г. Папаригопулос, един от апологетите на гръцкия национализъм. В своята история на гръцкия народ от 1853 г. той пише: „Никога, дори и при най-големия разцвет на нашата средновековна монархия не господствуваше на Изток такова единство и единомислие между различните народи, както под турска власт. Никаква непреодолима пречка нямаше да срещне Патриаршията да елинизира чрез църквата или просвещението на народа северните области на османската държава. Това нещо беше не само необходимо, но и лесно и тези благоприятни условия съществуваха приблизително 400 години.“[293]

Подобен упрек отправя към гърците руският дипломат К. Леонтиев — един от най-ревностните гъркофили в Русия през втората половина на XIX в. Отхвърляйки обвинението на гръцките националисти за пробългарската насоченост на руската политика към църковния въпрос, в 1873 г. Леонтиев пише: „Руснаците не са виновни за това, че в Тракия и Македония българите са повече от гърците. Защо не мислихте за това по-рано? Защо не погърчихте българите чрез училищата? Защо не ги покръстихте в елински дух преди сто години, когато идеята за политическата народност още не беше в ход?“[294]

В последните десетилетия на XVIII в. на преден план в духовния и политическия живот на гръцкото общество излязла буржоазията. Издигнала лозунга за създаване по революционен път на национална гръцка държава, гръцката буржоазия нарушавала плановете на феодално-клерикалните кръгове, които гледали на откъсването на частични територии от Османската империя като на посегателство върху целостта на византийското наследство.[295] На тази база се появил конфликтът между патриаршията и буржоазнодемократичното революционно течение сред гръцкото възрожденско общество в края на XVIII и началото на XIX в., завършил с разрив и отцепване на освободените гръцки земи в църковно отношение от Цариградската патриаршия в 1833 г.[296]

Идеята за гръцка национална, независима от Цариградската патриаршия църква, най-ярките изразители на която били Кораис и Фармакидис, имала определена националноосвободителна и буржоазнодемократична насоченост.[297] Но създаването на автокефална гръцка църква през 1833 г. станало „отгоре“. Кралският двор и управляващите англофилска и франкофилска партия чрез този акт целели да подчинят църквата на държавата, да укрепят монархията и да прекъснат руското влияние в Гърция по църковен път. Не минали обаче много години и в църковната политика на управляващите кръгове настъпила промяна — опити за сближение с Цариградската патриаршия, завършили накрая с открито помирение в 1850 г. Най-съществената причина за настъпилата промяна в отношението към патриаршията бил националният проблем.[298] Гръцките правителства се заели да решат националното обединение на гръц-

---

[293] *Κ. Παπαρρηγόπουλος. Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἔκδ.* VI. *τ.*V. *Ἀθῆναι*, 1930. *σ.* 81—82.

[294] К. Леонтьев. Восток, Россия и славянство. Сб. статей. Т. I. М., 1885. с. 5—28.

[295] Н. Данова. Разривът между гръцките възрожденци. . . с. 38.

[296] Н. Данова. Гърция и Цариградската патриаршия през втората четвърт на XIX век. — Год. Соф. унив., Филос.-ист. фак., т. LXII, 1969, с. 278 сл.

[297] Н. Данова. Разривът между гръцките възрожденци. . . с. 48—58, 62.

[298] Н. Данова. Гърция и Цариградската патриаршия. . . с. 287 сл.

кия народ. Същевременно обаче апетитите на гръцката монархия и национална буржоазия се насочили и към територии, в които живеели и негръцки народности. Приемливи аргументи за агресивната си политика те потърсили и „открили“ в славното историческо минало, в спомените за могъщата Византийска империя, чийто двуглав орел сега трябвало да прибере под крилата си колкото може повече земи от разпадащата се османска държава.

През 40-те години управляващата франкофилска партия начело с Колетис (1844—1847) открито предявила претенции към съседните на Гърция земи. Неин съмишленик бил монархът Отон I, който мечтаел да се види крал в Цариград. Претенциите на гръцката буржоазия се насочили към съседните на Гърция земи, в които живеело и българско население. Забележително точно схванал това Г. Раковски. „От друга же страна свободните гърци в Елада. . . решиха в съвета си да се предоземат мерки и да се действува живо против развитието на българската народност навсякъде, а особено в Тракия и Македония, де обитава от памтивека български народ.“[299] От този период насетне взаимоотношенията между кралството и Цариградската патриаршия добиват нов смисъл. Като разчитали на престижа на патриаршията сред християните в Османската империя, агресивните кръгове на буржоазна Гърция виждали в нейно лице подходящ сътрудник за реализиране на своите националистични планове. „Най-голяма надежда за свободните гърци е фанариотското свещенство.“[300] От друга страна, гръцката буржоазия и фанариотството в земите на османската държава гледали на свободна Гърция като на обединително ядро, около което ще се присъединят останалите територии — с гръцко или смесено население.

Самата Цариградска патриаршия също възприела курс за сближение с Кралство Гърция. Към това тя била подтикната и от настъпилите в християнските владения на Турция през втората четвърт на XIX в. промени, свързани с националноосвободителните движения на поробените народи.

След второто сръбско въстание княз Милош и Скупщината повели политика за ограничаване властта на гръцките архиереи и подготвили почвата за отделяне на Сърбия от Цариградската патриаршия. Една година след султанския хатишериф, с който се признало сръбското княжество (1830), то се сдобило и с църковно самоуправление. Под въздействието на Русия патриаршията издала в 1831 г. синодално определение за автономията на сръбската църква, а в 1862 г. признала пълната ѝ автокефалност.[301]

Революционните събития в дунавските княжества от 1821 г. нанесли сериозен удар върху светския фанариотски режим и върху духовната власт на Цариградската патриаршия. На практика още тогава започнала замяна на гръцкия клир с национален.[302]

---

[299] Г. Раковски. Български вероизповеден въпрос. . . с. 5.

[300] Г. Раковски. България. — Дунавски лебед, бр. 4, 6 окт. 1860.

[301] Ив. Снегаров. Кратка история на съвременните православни църкви. (Българска, Руска и Сръбска). Т. II. С., 1946. с. 391 сл.; А. Лопухин. История христианской церкви в XIX веке. Т. II. Петроград, 1901. с. 348.

[302] *Χρ. Παπαδόπουλος. Αἱ ὀρθόδοξοι ἐκκλησίαι Σερβίας καὶ Ρουμανίας. Ἱερουσαλήμ*, 1923, *σ.* 80—88; Gh. Moisescu. Op. cit., p. 499—510; Ив. Снегаров. Кратък исторически очерк за поместните православни църкви. С., 1948. с. 29—31. С цикъла църковни реформи (1851—1865) княз Куза окончателно отхвърлил върховенството на Цариградската патриаршия върху румънската църква.

В началото на 40-те години срещу представителите на Цариградската патриаршия надигнали глава и българите. И докато първите конфликти с църковно-национален характер през 20-те и 30-те години били епизодични и не подронвали все още властта на Великата църква, то движението в Търновската епархия в края на 30-те години, пренесено много скоро в Цариград и решително демонстрирано пред правителството и пред великите сили, показало на патриаршията, че нейното господство над българите е сериозно застрашено.

Властта на Цариградската патриаршия, изградена върху мощта на Османската империя, през втората четвърт на XIX в. започнала да залязва заедно с отслабването и разпокъсването на османската държава. Единствена опора за стабилизиране на своето положение вселенската цариградска църква виждала сега в гръцкото кралство. И тя бързала да демонстрира желанието си за по-скорошно уреждане на съществуващия между нея и Гърция църковен конфликт.

През 40-те години на XIX в. се оформила националистичната програма за разширение на Гърция за сметка на територии от османското наследство, населявани и с негръцки народностни групи. Появили се и първите съчинения от гръцки автори, които целели теоретически да обосноват новия курс на гръцката политика спрямо славянското население в Македония и Тракия. Основната концепция в работите на Папаригопулос и на Замбелиос е да се докаже, че днешните гърци са законни наследници на Византия.[303]

От този момент в служба на панелинизма заработили две големи организации — гръцката държава и Цариградската патриаршия. „Патриаршията — пише Г. С. Раковски — съгласно със свободна Гърция преследва осъществяването на голямата гръцка идея."[304] Едно бъдещо проучване на дейността на гръцките дипломатически агенти в българските земи ще разкрие единодействието им със служителите на патриаршията за потъпкване на българската националност и изяви.

На най-силен денационализаторски натиск било подложено българското население в Тракия и Македония. Започнала да губи своите позиции в централните български земи след началото на църковното движение, гръцката патриаршия се заела ревностно да запази статуквото в онези южни краища, където живеело и гръцко население и които в крайна сметка били в близост със свободна Гърция. Поради тези обстоятелства Македония и Тракия се оказали в периметъра на най-бруталните действия на гръцките духовни и държавни власти, стигнали своя връх през средата и втората половина на XIX в.

* * *

Унищожаването на църковната самостойност на българите, подчиняването им на чужда църковна власт, за която те били преди всичко обект за ограбване, е обстоятелство, което криело в себе си противоречия, криело потенциална възможност за конфликт или, с други думи, предполагало този конфликт.[305] „Силна власт, но власт чужда, небългарска, носителка на чужди идеали, волна

[303] *К. Παπαρρηγόπουλος. Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθῆναι*, 1970. Вж. специално предговора, написан от К. Димарас, с. 9—29.

[304] Г. С. Раковски. Разговор о болгарскому свещенному вопросу. — Дунавски лебед, бр. 21, 14 февр. 1861.

[305] Вж. Z. Markova, V. Gjuzelev. Les racines historiques de la lutte des Bulgares pour une église indépendante. — Bulgarian Historical Review, 1974, 1, p. 28—39.

или неволна разсадница и крепителка на гърцизма в България, равнодушна, а после и неприятелска към българската идея, език и националност, невежествена, устремена преди всичко към това да изкористи и ограби населението, тая власт не е могла да извика симпатии, а само недоволство, тайно или явно, и противоречие у последното. В това глухо противоречие, съществуващо от самото начало, се криели предпоставките на църковно-националния въпрос в ново време."[306]

Отделните прояви на недоволство от грабежите и поведението на гръцките архиереи през XVII, XVIII и началото на XIX в. са показателни за задълбочаването на противоречията между чуждата духовна власт и българския народ. Но така или иначе, нито през XVII, нито през XVIII, нито в първата четвърт на XIX в. се стигнало до борба за изгонване на гръцките владици, още помалко за отхвърляне зависимостта от Цариградската патриаршия. Обяснението, съдържащо се в академичното издание „История на България", за причините, поради които започнало българското църковно-национално движение, не е точно и изчерпателно. „Икономическият гнет на гръцкото висше духовенство бил първата и главна причина, за да започнат българите борба срещу него."[307] Втората причина е денационализаторската политика на Цариградската патриаршия, започнала според авторите от втората половина на XVIII в.[308] Този извод е верен дотолкова, доколкото без наличието на духовно и икономическо потисничество на гръцката патриаршия не би било необходимо да се води борба срещу нея. Но това още не обяснява защо църковно-националната борба започва именно през втората четвърт на XIX в. Причините трябва да търсим предимно в развитието на самото българско общество, в комплекса от социално-икономически, политически и идейни изменения, настъпили в това общество в десетилетията, предшествуващи поставянето на българския църковен въпрос.

---

[306] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 53—54.

[307] История на България. 2 прераб. изд. Т. I. С., 1961. с. 377. Буквално същият текст и на с. 341 от 1 изд. Т. I. С., 1954.

[308] Пак там, с. 377.

ГЛАВА ВТОРА

ЗАРАЖДАНЕ НА ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНОТО ДВИЖЕНИЕ

1. ПРИЧИНИ И УСЛОВИЯ

Процесът на социална диференциация сред българското общество през XVIII в. се намирал в своя начален стадий. В резултат на развитието на занаятчийството, на увеличаване обема на стоковото производство и на разширяването на вътрешната и външната търговия се оформили първите елементи на българската буржоазия.[1] През този период тя била относително малобройна, икономически неукрепнала като цяло — въпреки отделни свои едри представители — и в стопанския живот на Османската империя играела второстепенна роля в сравнение с гръцката буржоазия.[2] Българските занаятчии и търговци действували в повечето случаи като придатък на своите гръцки колеги в икономическите, обществено-политическите и духовните изяви на православната общност. Превръщането на българската буржоазия в обществена сила, способна да възглави самостоятелната национална революция, е явление на XIX в. Негова основа става по-нататъшното развитие на производителните сили и разрастването на стоково-паричните капиталистически отношения в българските земи.

През втората четвърт на XIX столетие в империята съществували поблагоприятни условия за стопанска дейност. Настъпило затишие след феодалните размирици, които внасяли несигурност в държавата. Завършили и освободителните въстания на гърци и сърби, създаващи също напрежение и неспокойствие. Реформаторската дейност на Махмуд II и главно организирането на модерна турска армия през 1826 г. дали силен тласък за развитието на българската домашна промишленост. След отделянето на Сърбия и Гърция относителното стопанско значение на българския производител в Османската империя нараснало. Нашите занаятчии започнали да получават големи поръчки от държавата за нуждите на новата войска.[3] През този период българ-

[1] За социално-икономическото развитие през XVIII и началото на XIX в. вж.: Хр. Гандев. Търговската обмяна на Европа с българските земи през XVIII и началото на XIX в. — Год. Соф. унив., Ист. - филол. фак., т. XI, 1943/1944, С., 1944, с. 1—36; Д. Косев. Към изясняване на някои проблеми от историята на България през XVIII и началото на XIX в. — Ист. преглед, 1956, кн. 3, с. 26 сл.; В. Паскалева. Австро-български търговски връзки в края на XVIII и началото на XIX в. — Ист. преглед, 1958, кн. 5, с. 83—92; Хр. Христов. Паисий Хилендарски и Българското възраждане. — В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762—1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска. С., 1962. с. 39—40; В. Паскалева. Развитие на градското стопанство и генезисът на българската буржоазия през XVIII в. — Пак там, с. 71—128; Стр. Димитров. Социални предпоставки на Паисиевото дело. — Векове, I, 1972, кн. 3, с. 30—42 и др.

[2] За по-напредналото развитие на капиталистическите отношения в гръцките земи вж. Н. Тодоров. Балканският град. . . с. 184—197, 261 сл. и цитираната там литература.

[3] Д. Косев. Лекции по нова българска история. . . с. 42.

ското занаятчийство отбелязало своя разцвет. Броят на занаятите достигнал до 120, от които близо 90 били свързани с производството на стоки за масов пласмент.[4] Увеличил се броят на занаятчийските работилници и количеството на заетите в тях наемни работници. В градове като Пловдив, Одрин или Русе те стигнали до 2000 души.[5] Значително се повишила производителността на труда, за което спомогнало въвеждането на по-усъвършенствувани способи в технологията на производството. В абаджийството например настъпил голям подем след 1834 г., когато започнал да се използува новият тип тъкачен стан, т. нар. „самолет".[6] А появата на чарка превърнала гайтанджийството в един от най-важните отрасли на текстилната промишленост у нас, на което до голяма степен се дължал икономическият разцвет в подбалканските селища.[7]

Редица промени настъпили и в цеховата организация.[8] През първата половина на XIX в. цеховете продължили да бъдат реална сила в икономическия живот на градовете и били все още задължителна форма на организация на стокопроизводството. В тях обаче се наблюдава голяма диференциация. Обособилата се еснафска върхушка се състояла от буржоазни елементи, едни от които се занимавали повече с търговска дейност, други с предприемачество, но във всички случаи „капиталистическата им природа е вън от всяко съмнение"[9]. Именно тази върхушка диктувала нагаждането на цеховете към изискванията на едрата търговия и на производството, основано на низши капиталистически форми.[10]

Въвеждането на по-усъвършенствувана техника, засиленото разделение на труда, разширяването на размяната — всичко това обуславяло появата на манифактурната форма на производство. Именно през втората четвърт на XIX в. българската промишленост навлязла в манифактурния си стадий — показателен факт за напредъка на производителните сили през този период. Най-пълно е проучено зараждането на капиталистическите отношения и специално на манифактурата в текстилното производство.[11]

Естественият път за развитието на манифактурата било превръщането ѝ във фабрика. Но османската система създала непреодолими пречки за появата и развитието на фабрична индустрия. Съдбата на първата българска фабрика на Добри Желязков в Сливен най-красноречиво доказва това.[12] Подълъг живот (до Освобождението) имала фабриката на братя Гюмюшгердан, построена в 1847 г. в с. Дермен дере (дн. Първенец), Пловдивско. Тя работела най-вече по държавни поръчки.[13] И в следващите десетилетия броят на фабричните предприятия бил сравнително малък. Изобщо до Освобождението българското промишлено производство останало на манифактурния стадий на развитие.

---

[4] История на България. Т. I. с. 333.

[5] Пак там.

[6] Д. Косев. Лекции по нова българска история... с. 43.

[7] Ив. Унджиев. Карлово. История на града до Освобождението. 2. изд. С., 1968. с. 63—65.

[8] Н. Тодоров. Балканският град. . .с. 197—229.

[9] Пак там, с. 225.

[10] Пак там, с. 228.

[11] Пак там, с. 229—262.

[12] Г. Козарев. Добри Желязков фабрикаджия — родоначалник на българската текстилна индустрия. С., 1934; Н. Тодоров. Балканският град. . . с. 268—282.

[13] Н. Тодоров. Балканският град. . . с. 282—294.

Важен признак за оживения стопански живот в империята през разглеждания период е нарасналият стокообмен на вътрешния и външния пазар. През 40-те години на Узунджовския панаир се сключвали сделки за 15—20 милиона гроша.[14] Увеличило се значението на градските търговски центрове като Търново, Свищов, Сливен, Котел, Пловдив, Одрин и мн. др., в които имало множество търговски кантори, магазини и складове. Крупни български търговци извършвали активен внос-износ между българските земи и чужбина. Търговската фирма на братя Пулиеви и братя Хр. и Евл. Георгиеви (Букурещ — Браила — Карлово) в 1846 г. притежавала капитал 483 703 гроша.[15] По същото време фирмата на братя Тъпчилещови в Цариград разполагала с 309 000 гроша капитал, а около Кримската война само Н. Тъпчилещов имал 1 милион гроша.[16] Други големи търговски фирми от този период били: Ф. Сакиларием и В. Станчович (Виена — Свищов), Шишманоолу (Виена — Будапеща — Видин — Свищов), Априлов, Ст. и Н. Тошкович, Н. Палаузов (Одеса — Цариград), Н. х. Минчоолу (Търново — Цариград), братя Гешови (Цариград — Пловдив) и др. Особено се увеличил стокообменът с Австрия.[17] Австрийските стоки се разпространявали главно в Северна България чрез р. Дунав, която се превърнала във важен търговски път. Центрове на австро-българската търговия в Южна България били Бургас, Одрин и Пловдив. А като трети район се очертавали македонските земи. Трябва да се подчертае, че Македония през XIX в. най-пълноценно участвувала в стопанския живот на българските земи и тази област естествено се включвала в рамките на формиращия се вътрешен пазар.[18] В този период Франция заемала трето, а в някои години и четвърто място в българския внос-износ.[19] Важно е да се посочи, че през втората четвърт на века вносът на промишлени стоки от Европа не бил толкова голям; той не бил в състояние да измести произведенията на местната занаятчийско-манифактурна промишленост — явление, което се забелязва след Кримската война.[20]

Направеният бегъл преглед на някои страни от икономическия живот в българските земи през втората четвърт на XIX в. няма за цел да създаде пълна представа за тях, а по-скоро да маркира новите, качествено различни моменти, да подчертае по-високата степен на развитие в сравнение с предхождащите периоди. Неслучайно се спряхме само върху градското стопанство. Именно то, макар че съставлявало относително малка част от икономиката на българските земи, играело ведуща роля във връзка с новите буржоазни производствени отношения.[21] Не трябва да се пренебрегват и промените, настъпили

---

[14] История на България. Т. I. с. 335.

[15] Хр. Гандев. Една търговска къща от преди Освобождението. — Професионална мисъл, I, 1940, кн. 2, с. 40—46.

[16] Д. Косев. Лекции по нова българска история. . . с. 52.

[17] В. Паскалева. Икономическо проникване на Австрия у нас от 30-те години на XIX кв. до Кримската война. — Ист. преглед, 1956, кн. 2, с. 23—48.

[18] В. Паскалева. Към историята на търговските връзки на Македония със Средна Европа през XIX в. — Изв. Инст. история, т. 11, 1962, с. 51—82.

[19] В. Паскалева. За търговските връзки между Франция и българските земи от началото на XIX в. до Освобождението. — Ист. преглед, 1960, кн. 5, с. 53—84; С. Дамянов. Франция и българската национална революция. С., 1968. с. 23—24.

[20] V. Paskaleva. Les rélations commerciales des contrées bulgares avec les pays occidentaux et la Russie au cours de la première moitié de XIX^e siècle.— Etudes historiques, I, 1960, p. 253—281.

[21] К. Косев. За капиталистическото развитие на българските земи през 60-те и 70-те години на XIX в. С., 1968. с. 9, 185.

в селското стопанство. Създаването на вътрешен пазар и разширяването на международните търговски връзки изисквали увеличаване на стоковото селскостопанско производство. Като стокови стопанства възникнали чифлиците.[22] Същевременно се оформяли специализирани райони за производство на определен вид селскостопански продукти и суровини. Но като цяло в този стопански отрасъл феодалните отношения се запазили до Освобождението.

Зараждането на капиталистически производствени отношения и развитието на градското стопанство обусловили социалните и демографските промени в структурата на българското общество. От XVIII в. и особено през първата половина на XIX столетие били налице оживени вътрешни миграционни процеси, основната тенденция при които станало разрастването на градското население за сметка на селското.[23] В старите градски центрове като София, Пловдив, Видин, Варна, Шумен, Сливен, Скопие, Битоля, Одрин и пр. българският елемент се увеличавал от контингента на околното селско население и вземал превес над останалите народностни групи — турци, гърци, евреи, арменци, власи и др. За този тип градски селища най-вече важи определението на Хр. Гандев „побългаряване на градовете"[24]. За разлика от „старите граждани" българи, които се намирали под чуждо, предимно гръцко влияние, пришелците носели със себе си своя традиционен български бит, езиковата си и книжовно-просветна традиция, своето ненакърнено българско съзнание. Обособена в отделни квартали — новите махали на града, — тази полуселска - полуградска по бит маса става обществената основа за „възраждането на българщината" — един процес, който протичал особено остро в гъркоманските центрове и който тясно се преплитал с просветното и църковното движение. Пришелците, предимно занаятчии и търговци, бивали включвани в еснафските сдружения на града и се превръщали в организирана стопанска и обществена сила. Същевременно числениият превес на българските занаятчии и търговци обуславял тяхното отделяне от смесените еснафи. От 20-те години нататък започнали да се появяват чисто български еснафски организации.[25]

Пак през първата половина на XIX в. настъпили промени и в другата форма на местна организация — в общината. В големите градски центрове съществували още от предвъзрожденския период църковно-религиозни общини, обединяващи източноправославното население.[26] Ръководени в повечето случаи от представители на Цариградската патриаршия, в тези общини преобладаващо влияние имал гръцкият или гърчеещият се български „патрициат". Това били първите хора на града: едри търговци и лихвари, висши митрополитски чиновници (логотет, ритор, дикеофилакс, остиарий). В някои центрове, като Мелник, Сяр, София и др., в общинската управа участвували и представители на местните еснафи.[27] В други, като Пловдив например, в категорията на общинарите не се включвали занаятчии, не влизали дори и първомайсторите на еснафите.[28] В началото обаче на XIX в. тяхната роля в стопанския живот на града силно нараснала. Еснафите започ-

[22] Хр. Гандев. Зараждане на капиталистически отношения в чифлишкото стопанство в Северозападна България. С., 1962.
[23] Н. Тодоров. Балканският град. . . с. 298—303.
[24] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане. . . с. 149—168.
[25] История на България. Т. I. с. 333.
[26] Хр. Христов. Българските общини през Възраждането. . . с. 51 сл.
[27] Пак там, с. 54, 60.
[28] Ив. Снегаров. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. . . с. 189 и бел.

нали борба за участие в общинското самоуправление. На 1 юни 1818 г. било съставено съглашение между търговците и първомайсторите на еснафите занапред да бъдат определени 7 души — по двама от търговците и по един от кафтанджиите, кожухарите, абаджиите, бакалите и др., — които заедно с икономa и сакелария на митрополита да разглеждат споровете между християните.[29] Борбата между „първенците" (едрата търговско-лихварска и чиновническа аристокрация) и еснафите в Пловдив през второто десетилетие на XIXв. била борба за власт преди всичко между две стопански съсловия.[30] Но все пак прави впечатление, че докато първото съсловие се състояло предимно от гърци или гърчеещи се български търговци, то във второто — еснафското — преобладавал българският народностен елемент. Членовете на еснафите били по потекло главно от околните на Пловдив занаятчийски селища — Калофер, Копривщица, Сопот, Карлово, Панагюрище. Ролята на българския елемент в общинското самоуправление се засилвала и със заселването на богати българи като копривщенските бегликчии Чалъковци. Дошли в гъркоманския Пловдив като зрели мъже с оформен мироглед, национално съзнание и самочувствие, те не чувствували нужда да се приспособяват към местния „патрициат". Опрени на българските еснафи, Чалъковци успешно оспорвали традиционното гръцко влияние в общинския живот на града.

Успоредно с побългаряването на старите градски центрове в резултат на бързото нарастване на занаятчийската и търговската дейност се оформили новите градове предимно в областта на Стара планина и Средногорието. Като чисто български селища от градски тип възникнали Копривщица, Габрово, Тетевен, Трявна, Сопот, Калофер, Карлово, Котел, Елена, Панагюрище и др. В тях най-рано се създали български, а не източноправославни общини,[31] най-рано започнал и възрожденският процес. Те станали люлка на новобългарската просвета, откърмили най-последователните дейци на Българското възраждане, масово и решително участвували в движението за национална църква.

Изобщо засилващата се капиталистическа стопанска дейност и свързаните с нея и с редица други обществено-политически фактори вътрешни миграционни процеси водели до погражданяване на българското население. Същевременно, приижайки от селото, новите граждани не прекъсвали връзките си с него. Селото постепенно било въвлечено в „обществената орбита на занаятчийския град"[32]. Селските общини поддържали контакти с градските общини, по техен пример и с тяхна помощ уреждали просветното и църковното дело. Тази спойка между града и селото засилвала процеса на националната консолидация, спомагала за единното и масово проявление на българския народ в обществения живот и в борбите за национално-духовна еманципация. Впрочем в самия ход на църковното движение най-ярко проличава водещата роля на градските центрове и на техните общини спрямо селската околност.

По своята социална структура българското възрожденско общество било общество на прехода от феодализма към капитализма.[33] Доминираща роля в него имала новосъздаващата се буржоазна класа, прогресивна по своите исторически задачи и перспективност. Икономическото развитие на българ-

[29] Ив. Снегаров. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. . . с. 259—260.
[30] Пак там, с. 190.
[31] Хр. Христов. Българските общини през Възраждането. . . с. 17.
[32] Хр. Гандев. Фактори на Българското възраждане. . . с. 171—172.
[33] Хр. Христов. Българските общини през Възраждането. . . с. 11.

ските земи през началните десетилетия на XIX в. и особено през втората четвърт на века задълбочавало имуществената диференциация сред българското население. Наред с увеличаване броя на бегликчиите, джелепите и изобщо на откупвачите на държавни данъци се увеличавал рязко и броят на занаятчиите и манифактуристите, т. е. на производителите на промишлени и селскостопански стоки чрез низшите форми на капиталистическото производство. Нараствал бързо и броят на търговците. Именно сред тях се появили най-заможните българи, които в повечето случаи съчетавали търговската си дейност с организирането на манифактури, с откупуването на данъци, с лихварство, с владеенето на обработваеми земи и едра градска собственост. В това отношение горната прослойка на формиращата се буржоазия не била в класическия смисъл на думата индустриална буржоазия. Но в условията на османската държава, спъваща развитието на едрото индустриално производство, акумулацията на капитал се извършвала главно в непроизводителните сфери на стопанската дейност. Същевременно от средата на тези най-заможни българи се набирали общинските управници в градовете (чорбаджиите, кметовете). Тяхното служебно положение на посредници между българския народ, от една страна, и османската власт и Цариградската патриаршия, от друга, създавало възможност сред тях да възникне тънък слой от български компрадори, които в една или друга проява на националноосвободителната борба заемали враждебна на народните интереси позиция. С представителите на гръцката патриаршия били свързани някои от „старите български чорбаджии" в гъркоманските центрове. Ролята им на сътрудници и помощници на владиката в местното самоуправление било като техни наместници, било като църковни епитропи или изобщо като членове на общинския или митрополитския съвет предопределяла враждебното им отношение към борбата за българска църква поне в началния етап на нейното развитие. Подобни примери ще бъдат разкрити в хода на изложението. Но основната част от едрата търговско-лихварска и предприемаческа буржоазия участвувала активно в националната борба. Българските чорбаджии като Димитраки Хаджитошев във Враца, х. Трайко в Скопие, Николи Минчоолу в Търново, Чалъкови, Кесякови, Чомакови, Гешови в Пловдив, Тъпчилещови в Цариград и много други не ще се задоволят да бъдат помощници на местния владика. Тяхното богатство, влияние, национално съзнание и самочувствие ги карало да се противопоставят на чуждата духовна власт, да претендират за пълновластие в общинския, училищния и църковния живот.

Най-многобройна била обаче групата на българските занаятчии, средни и дребни търговци. Превърнали се в значителна стопанска сила през втората четвърт на XIX в., те се стремели да участвуват пълноценно и в другите сфери на обществения живот. Борба между „еснафската" и „чорбаджийско-компрадорската" партия се водела на едно или друго равнище в повечето от българските общини, към управлението на които се стремяла тази възходяща социална група.[34] Именно занаятчиите, средните и дребните търговци придавали масов и демократичен характер на българския възрожденски процес, на всичките му обществено-национални прояви.

Раждането на българската буржоазия, респективно на българската нация, било бавен и продължителен процес. Количественото нарастване на икономическите и социалните промени, ориентирани към новото буржоазно про-

[34] Хр. Христов. Българските общини през Възраждането... с. 58, 61.

изводство и общество, стигнало критичната си точка във втората четвърт на XIX в. Именно тогава българската буржоазия се проявила като самостоятелен и значителен фактор в стопанския живот на Османската империя. Произведенията на нейната занаятчийско-манифактурна промишленост се консумирали и извън пределите на българските земи. А някои отрасли, като например абаджийството и гайтанджийството, задоволявали до голяма степен нуждите на османската армия и на многобройното население на империята. Селскостопанската продукция и някои стоки на домашната промишленост намирали добър пласмент на европейския пазар. Българските търговци обслужвали все по-голям дял от обмена на вътрешния пазар. Увеличавало се относителното им значение и във вносно-износната търговия.

Нарасналата стопанска мощ създавала у българския търговец, манифактурист и занаятчия самочувствие и желание да се освободи от чужди попечителства. И ако по-рано стремежът бил да мине за грък, то сега се наблюдавало обратното—да се разграничи от гърка, да получи собствено признание и авторитет. Започнало в сферата на стопанската конкуренция, това явление се пренесло и при проявите в обществено-културната област. Представителите на младата българска буржоазия се стремели да заемат ръководните постове в общинските работи, да разполагат с обществените средства, да организират и ръководят просветното и църковното дело. Те не желаели да имат за посредници между себе си и турската власт цариградското духовенство. Затова българската буржоазия ще насочи своите сили към премахване властта на Цариградската патриаршия върху българските земи. За нея това ще означава не само ликвидиране на икономическия гнет на фанариотското духовенство, но преди всичко и главно — ликвидиране на обществено-политическата и културната зависимост от гръцката патриаршия. Това ще означава признаване на българската националност, а оттам и собственото ѝ признаване като представител на българския народ.

Когато става дума за консолидацията на българската възрожденска буржоазия като основна социално-икономическа причина за разгръщане на началните прояви на българското националноосвободително движение, не трябва да откъсваме това явление от общия процес — раждането на българската нация. Изследването на този в голяма степен теоретически, философско-исторически въпрос е една от най-трудните задачи, които стоят пред историка на нашето Възраждане.[35]

В историческата литература се приема, че формирането на българската нация започва през XVIII в. и е обусловено от обществено-икономическото развитие, ориентирано към капиталистически производствени отношения. Сложният и многостранен процес на националната консолидация се проявява и в сферата на духовния живот.

Разчупването на средновековния религиозен мироглед е продукт на буржоазната епоха. Материалистично-рационалистичното мировъзрение, светската и хуманистична по своя характер култура отличават модерния от средно-

[35] В последните години на тази тема посветиха специални изследвания:Н. Куртев. Формиране на българската буржоазна нация. Ч. I. — Год. Соф. унив., Идеол. катедри, т. LVIII, 1964, с. 85—194; В. Паскалева. За началния етап в образуването на българската нация. — Ист. преглед, 1962, кн. 6, с. 29—52; За някои особености и фактори за образуването на българската нация през първата половина на XIX в. — Изв. Инст. история, т. 16—17, 1966, с. 423—452. Базирайки се на най-нови изследвания, главно за икономическото и културното развитие през Възраждането, авторката се спира на главните страни на процеса на националната консолидация и поставя някои общи принципни въпроси.

вековния човек, буржоазната нация от средновековната народностна общност. Наченките на тези промени в психологията, светогледа и културата на българина безспорно имат своите корени в XVIII в. и своите все по-дълбоки и масови проявления през следващото XIX столетие. Откриваме ги в литературата, в изобразителното изкуство, в просветата, където светският елемент все повече изместват религиозните концепции и форми. В това отношение българският народ изминал общия път на раждането на всяка нация независимо от условията и темпа на своето историческо развитие.

Същевременно процесът на националното самосъзнаване у българите протекъл твърде своеобразно в условията на чуждоземното владичество. Чуждото робство застрашавало в най-голяма степен народността. Историята познава не малко случаи на асимилация — частична или цялостна — на поробените. Налагането на външна власт, култура, език, вяра криело реална опасност за народностното опазване. Чрез ислямизацията — насилствена или доброволна — през петвековното робство на българския народ били нанесени дълбоки поражения. Но мнозинството, запазило християнската си вяра, съхранило и народностното си съзнание. В случая вярата се оказала бариера между поробители и поробени. За това спомагала и османската концепция за религиозно противопоставяне господствуващата турска народност на българската.

Същевременно обаче българите били обединени с останалите източноправославни народи в църковна общност, представлявана от Цариградската патриаршия. Еднаквостта на вярата, общността в културата (християнско-византийска основа), налагането чрез църквата, а по-късно и по пътя на естествената необходимост на гръцкия език—всичко това създало, при враждебното мюсюлманско обкръжение, условия за известно обезличаване на българските народностни особености в общата източноправославна маса. При това османската власт схващала религиозно-църковната общност като общност и в народностен смисъл (руммилет). Българският народ, лишен от собствена църковна организация, не бил официално признаван като отделен от гръцкия. Именно поради това зараждащата се българска нация започнала най-напред борба за самоопределение, борба за отделяне от църковната общност. Това е безспорно една важна особеност на българския възрожденски процес.[36] Зовът на Паисий Хилендарски за национално осъзнаване, за любов и интерес към собственото историческо минало, за привързаност към родния език бил израз на обективно назряващата обществена необходимост, на закономерността на историческото развитие. Паисий и всички негови последователи допринесли много за възпитаването на национално и патриотично чувство сред българските народни маси.

Първата голяма проява на стремежа към национално самоопределение било просветното движение, започнало през 20-те и 30-те години на XIX в. В случая не се касаело само до организиране на модерно светско образование, но и до създаване на национална просвета чрез новобългарския език. След тази решителна крачка за отхвърляне на гръцкото езиково и културно-просветно влияние дошъл ред и на отделянето от църковната общност чрез национална българска църква — важно условие за национално-културната еманципация. Просветното и църковното движение срещу чуждата духовна власт спомогнали за по-нататъшното сплотяване на българския народ, изи-

[36] Хр. Христов. Българските общини през Възраждането... с. 41.

грали огромна роля за повдигане на националното му съзнание, за неговото укрепване като буржоазна нация.[37]

Църковното движение било решаващ фактор за националната консолидация. Същевременно обаче то било функция, проява на процеса на раждането на българската нация. Именно напредналият процес на формиране на нацията през втората четвърт на XIX в. обусловил появата на църковното движение.

Новите буржоазни идеи и отношения, изграждането на националното съзнание се проявили най-напред в градовете, сред представителите на зараждащата се българска буржоазия. И макар че част от нея изпитвала силно гръцко влияние, като цяло буржоазията „оглавява процеса на формиране на нацията през разглеждания период"[38]. Именно българската буржоазия чрез своята стопанска дейност обективно създала икономическата общност. Тя подпомогнала развитието на националната просвета и култура. Тя възглавила борбата за признаване на българската националност като отделна етническа общност в Османската империя.

*
* *

Важно условие за началото на църковното движение през втората четвърт на XIX в. била политическата обстановка в Османската империя, в частност в българските земи. Благоприятно се отразило върху стопанския, национално-обществения и културно-просветния живот на българския народ заглъхването на феодалните размирици, разтърсили империята в края на XVIII и началото на XIX в. Феодалните размирици и бунтове — израз на разложението на османската феодална система — се отразили двояко върху живота на българите.[39] От една страна, те нанесли материални и морални щети на нашия народ. Българските земи били подложени на плячкосване и опожаряване. Стопанската дейност била разстроена. Десетки хиляди българи напуснали родните си места и потърсили убежище във Влашко, Бесарабия и Южна Русия, хиляди други загинали. От друга страна обаче, за първи път сега султанската власт, неспособна да се справи с върлуващите банди, разрешила на поробените българи да носят оръжие и сами да се отбраняват. Населението укрепявало своите селища и организирало въоръжената си защита. Естествена последица от самозащитата било активизирането на местното самоуправление, повдигането на националното самочувствие и засилването на сцеплението между българите за преодоляване на надвисналата опасност. Всичко това имало значение за по-нататъшните борби за национално признаване и освобождение.

В последвалите сръбско и гръцко освободително въстание участвувала значителна част от българския народ.[40] В тези години балканското сътрудни-

[37] В. Паскалева. За някои особености и фактори. . . с. 431.

[38] Пак там, с. 451.

[39] Д. Косев. Лекции по нова българска история. . . с. 54—14; Към изясняване на някои проблеми от историята на България. . . с. 52 сл.; В. Мутафчиева. Феодалните размирици в Северна Тракия през края на XVIII и началото на XIX в. — В: Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762—1962). Сборник изследвания по случай 200-годишнината от История славянобългарска. С., 1962. с. 167 сл.

[40] По този въпрос вж. Н. Тодоров. Филики етерия и българите. . . с. 67—101; Ст. Маслев. Гръцкото въстание през 1821—1829 г. и българският народ. — Ист. преглед, 1965, кн. 4, с. 30 сл.; Ст. Дойнов. Българите и Първото сръбско въстание. — Ист. преглед, 1971, кн. 5, с. 51—74; Н. Тодоров, В. Трайков. Българи участници в борбите за освобождението на Гърция. С., 1971.

чество достигнало най-ярките си проявления. И ако за сръбския и за гръцкия народ тези въстания довели до националното им освобождение, то за българите те имали значение на школа за натрупване на политически и революционен опит. За това безспорно допринесли и революционните прояви през 1828—1830 г., насочени към освобождението на българския народ с помощта на Русия.[41]

Гръцкото въстание усложнило отношенията между османското правителство и великите сили. Портата отхвърлила Лондонския протокол от 1827 г., подписан от Русия, Англия и Франция, за признаване автономията на Гърция. Избухнала поредната руско-турска война. Победният ход на генерал Дибич към Одрин и Цариград определил нейния изход. Подписаният в Одрин (14 септември 1829 г.) мирен договор имал голямо значение за съдбата на балканските народи. С него се създала независима гръцка държава, гарантирала се държавната самостоятелност на Сърбия, потвърждавали се предишните привилегии на Влахия и Молдавия, както и всички отстъпки, направени от Русия, включително правото ѝ да покровителствува православните в Османската империя.[42] Всичко това създавало по-благоприятен политически климат за останалото под робство балканско население.

След Одринския мир на християните се разрешавало по-лесно да строят храмове. От 30-те години в българските селища започнали масово да се издигат църкви и камбанарии. Това не били малките църквици от предишните години, а големи масивни сгради, богато зографисани. Те демонстрирали не толкова религиозната привързаност на българина, колкото неговото обществено замогване и национално достойнство. Търговци, еснафи, заможни селяни правели щедри дарения, сиреч търсели и по пътя на обществената благотворителност своето утвърждаване. Основната грижа за поддържането на църквите и училищата, за строежа на нови храмове и училищни сгради, за наемане и издръжка на свещеници и учители имали местните общини. С тази народополезна дейност те се превръщали в един от двигателите на възрожденския процес.[43]

Освободителните въстания в Сърбия и Гърция, неуспешната за Турция война с Русия и с египетския владетел Мохамед Али показали слабостта и задълбочаващата се криза в Османската империя. Единственият път да спре процеса на разпадане на държавата и да предотврати по-нататъшната зависимост от великите сили Високата порта виждала в реформирането и европеизирането на османската военна, административна, правна и стопанска система. Още в 1826 г. бил унищожен еничарският корпус и били създадени първите части на редовната турска армия. В 1834 г. Махмуд II издал декрет за ликвидиране на спахийско-ленната система. Той успял да премахне най-уродливите форми в политическата, административната, военната и стопанската структура на държавата, без обаче да засегне основите на феодално-бюрократичната система. Крайният резултат бил „далеч от цялостното обновление“[44].

---

[41] В. Д. Конобеев. Българското националноосвободително движение. Идеология и програма, развитие. С., 1972. с. 180—271.

[42] А. Д. Новичев. История Турции. Т. II. Новое время. Ч. I (1792—1839). Л., 1968. с. 168—175.

[43] Хр. Христов. Българските общини през Възраждането... с. 81—90.

[44] С. Димитров, К. Манчев. История на балканските народи XV—XIX век. С., 1971. с. 203.

Създадената през 1838 г. комисия за по-нататъшно реформиране на империята начело с Мустафа Решид паша предложила да се провъзгласят чрез султански указ основните начала на реформеното дело в Османската империя. Новият султан Абдул Меджид издал на 2 ноември 1839 г. такъв указ, известен под името Гюлхански хатишериф. Изпълнен с противоречия, Хатишерифът съдържал главните принципи за „европеизация" и обновление на империята, които трябвало постепенно да бъдат реализирани чрез отделни закони. С него за първи път се прокламирало равенство между мюсюлмани и християни, както и свобода на културете. Гарантирали се животът, имотът и честта на султанските поданици без разлика на тяхното вероизповедание.[45] На практика тези прогресивни принципи останали в голяма степен неприложени. Местната турска администрация, пък и самото правителство не се грижели за фактическото провеждане на реформите. Въпреки това Гюлханският хатишериф изиграл положителна роля в обществено-политическия живот на българския народ. Българските общини, еснафски организации, делегации и отделни лица, позовавайки се на него, търсели правото си при уреждане на различни спорове и наболели въпроси. По този начин Хатишерифът създал законна платформа за исканията на българите за самоопределение и равноправие, предоставил законно основание за започване на легално движение срещу представителите на Цариградската патриаршия. Прокламираното чрез Хатишерифа религиозно и оттам народностно равноправие било важен фактор, който дал тласък за началото на църковното движение, за увличането в него на широките народни маси.

* * *

Българското църковно движение е подготвено и от идейно-обновленческите процеси, обхванали Балканите през XVIII и XIX в.

Балканското възраждане започва през решителния за Европа XVIII век, века на Просвещението и на френската буржоазнодемократична революция. Благодарение на близостта с авангардния идеен културен център, какъвто през това време е Западна Европа, то е дълбоко проникнато от идеите, родени в този център.[46] В случая се наблюдава т. нар. от Н. И. Конрад „отразен" Ренесанс. „Общият исторически живот на отделни групи от народи е фактор, който обуславя разпространението на явленията, възникващи напълно самостоятелно в най-напредналата по цивилизация страна, в останалите страни на дадената общност."[47] Тази констатация особено важи за разпространението и всеобхватността на идеите, които в най-голяма степен се характеризират с относителна самостоятелност и подвижност. Разбира се, страните, където се разпространяват идеите, породени в друг център, не ги повтарят буквално. Тук новите явления са специфично свои, обусловени от собственото историческо развитие и традиции, от конкретните обществено-политически задачи. При това, доколко тези идеи ще пуснат корени в новата си „родина", доколко ще намерят широк кръг от последователи и доколко ще се превърнат в „материална сила", зависи от степента на развитие на капиталистическите обще-

[45] Ed. Engelhardt. La Turquie et le Tanzimat, ou histoire des réformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours. I. Paris, 1882. p. 257 et suiv.

[46] Н. Генчев. Културни влияния върху Българското възраждане (встъпителна доцентска лекция). С., 1970.

[47] Н. И. Конрад. Запад и Восток. М., 1972. с. 21.

ствени отношения, от ръста на новата обществена сила — буржоазията.[48] В този смисъл различията между отделните балкански народи, както и между идейния им ръст през XVIII и през XIX в. са очевидни.

От просвещенските и буржоазнодемократичните идеи най-благоприятна почва сред балканските народи намират идеите за националността, за национален език, интересът към историческото минало, към светска просвета, пропита от рационализъм и утилитаризъм, принципите за национално-демократично политическо устройство и пр.[49] В Европа тези идеи си пробиват път чрез ожесточена борба с католическата църква, с господствуващия чрез нея феодално-клерикален мироглед и политически деспотизъм. Новата рационалистическа философия разрушава вековния култ към бога, за да издигне култа към разума и знанието. В своите философски и обществено-политически трактати европейските просветители на XVIII в. подлагат на остра критика господствуващите религии, църквата като ретроградна институция и нейните служители.[50] Тяхната критика е насочена срещу невежеството, породило религиозните предразсъдъци и суеверия; срещу лъжовните догми на религията, срещу верския фанатизъм, срещу монопола на църквата в обществения живот. Критическото отношение към религията и църквата е огромно постижение на човешката мисъл, плод на разкрепостяване на интелектуалната дейност от средновековните клерикални окови. Идеите, които подкопават диктатурата на църквата, служат за идейно оръжие на буржоазните революции в Европа и намират широк отклик сред останалите народи, пред които стоят задачите на антифеодалната революция. Настъпилата в Западна Европа „криза в съзнанието“[51] на балканска почва добива специфични проявления, обусловени от характера на балканските буржоазни революции като националноосвободителни и от особената роля на източноправославната църква тук.

В началните столетия на османското владичество „религиозното съзнание“ за принадлежност към източноправославната вяра обединява балканските народи и ги противопоставя на друговерския владетел. То изиграва ролята на бранител срещу асимилаторския натиск на исляма. Вековната борба на поробените народи срещу османската власт естествено протича като борба на кръста срещу полумесеца. Стремежът за отстояване чистотата на вярата изиграва ролята на бариера за съхраняване на народност и език. Именно поради тази защитна роля на източноправославната вяра и църква критиката на балканските просвещенци срещу нея не стига до отрицание на източноправославните догми, нито пък до атеизма на европейските мислители. Тя се изразява повече в стремеж да бъде реформирана църквата съобразно с националния принцип и принципите на здравия разум.

С настъпването на новото време, с появата на националната идея и със задълбочаване процеса на националното осъзнаване Цариградската патриаршия се превръща в ретроградна институция, поддържаща илюзията за общото наднационално религиозно съзнание и единство на православието. Същевременно, както беше посочено, тя съзнателно или несъзнателно разпространява

[48] С. Димитров, К. Манчев. История на балканските народи. . . с. 137.

[49] Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-est européen. Actes du Colloque international organisé par la Commission de l'AIESEE pour l'histoire des idées. Paris 11—12 avril 1968. Bucarest, 1970.

[50] А. И. Казарин. Френските просветители от XVIII в. за религията. Превод от руски. С., 1963.

[51] P. Hazard. La crise de la conscience européenne 1680—1715. Vol. I—II. Paris, 1935.

гръцкото езиково и просветно-културно влияние. На тази база неминуемо се стига до конфликт между духовния център Цариград и главно негръцките балкански народи, устремени към изграждане на национална просвета и култура, към национално обособяване и еманципация. Враждебността на новите обществени сили към Цариградската патриаршия се определя от нейното положение на крепител както на феодално-клерикалната идеология, така и на съществуващия османски деспотичен ред.

Движенията за създаване на автокефални национални църкви — движения, приели различни форми и острота у отделните народи на Балканския полуостров — са предшествувани от конфликт между идеолозите на национално-освободителната борба и представителите на феодално-клерикалните кръгове около патриаршията. Още в началото на Балканското възраждане се проявява типичната за просвещенската епоха преоценка на ролята на религията и църквата. Критичното отношение към съществуващия църковен ред, наложен и поддържан от Цариградската патриаршия, е израз на разпадането на „религиозното съзнание“ и постепенното му изместване от националното съзнание.

Без да се впускаме в подробности,[52] ще посочим само най-ярките представители на Балканското просвещение, които с последователната си критика срещу Цариградската патриаршия подкопават нейния авторитет и власт и които очертават идейния път за църковно-националното обособяване на балканските народи и специално на българския народ.

Идеята за опазване и развитие на българската националност чрез независима българска църква е изразена за първи път от основоположника на нашата националноосвободителна идеология Паисий Хилендарски. Програмата на Паисий се заключава в призив за възраждане на това, което е необходимо за самостоятелното съществуване на българския народ, загубено в резултат на турското завоевание и гръцката духовна власт. Нападайки духовния и икономическия гнет на „греческая власт архиерейска“, авторът на „История славянобългарска“ изтъква чуждото църковно робство като причина за изостаналостта на българския народ. „Задето българите са останали прости и неучени на изкустно писание, а много от тях са се обърнали към гръцко възпитание и учение и не радеят за своето учение и език, тая вина на българите произхожда от гръцката духовна власт.“[53] За Паисий църквата няма тясно религиозно значение. Тя е център на духовно-културния живот на нацията. Под църковна свобода той разбира такива условия, които осигуряват съхраняването и развитието на българската народност. В отношението на първия български възрожденец към Цариградската патриаршия прозира не толкова характерното за западноевропейското просвещение църковно реформаторство, колкото национално-политическата концепция за църквата. Паисий защищава правото на своя народ да има собствена църковна организация, която чрез матерния език да гарантира неговото национално духовно-културно развитие. Напомняйки за българската църква през свободното средновековие, той навежда на извода, че „българите имат историческото и нравствено право да имат църковна независимост“[54].

Общоизвестна е ползата от „История славянобългарска“ за патриотичното възпитание и националното осъзнаване на българския народ. Тя се пре-

---

[52] Н. Данова, З. Маркова. Идея церковного реформаторства и Балканское просвещение (XVIII и начало XIX вв.). — Etudes historiques, t. VII, p. 161—177.

[53] Паисий Хилендарски. История славянобългарска. . . с. 94.

[54] Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. II. с. 245.

писва и чете в продължение на много десетилетия след създаването ѝ. Историята на Паисий се разпространява в различни преписи и преработки и в навечерието на църковното движение. Интересно е, че в тях противогръцката насоченост се засилва. Например в геровската или чирпанската преработка от 1831 г. четем: „Треклятая завист греческая. После докажу." И преработвачът разказва за изгарянето на Търновската патриаршия и убийството на българския патриарх.[55]

За идейната подготовка на нашето църковно движение допринася развитието на антиклерикалната антипатриаршеска мисъл сред останалите балкански народи, особено в Гърция и Сърбия.

Просвещенските идеи проникват най-рано и най-непосредствено сред гръцкото общество, което изиграва ролята на ретранслационен център спрямо останалите балкански народи. Повлияни от рационалистическата философия, гръцките просвещенци от XVIII в. насочват своята критика срещу установения църковен ред, оспорват монопола на Цариградската патриаршия в просветния, културния и обществено-политическия живот на гръцкия народ. Методиос Антракидис, Йосипос Мисиодакас, Христодулос Памплекас и др. съдействуват за развитието на светската просвета, за просвещението на народа в рационалистичен и критичен дух.[56] С разгръщането на националноосвободителната борба в края на XVIII и началото на XIX в. идейният конфликт между клерикалните кръгове около Цариградската патриаршия и идеолозите на буржоазнодемократичната революция се задълбочава още повече.[57] В антипатриаршеските съчинения от този период наред с критиката на духовенството заради невежеството, корупцията и низкия морал се заострят нападките срещу сътрудничеството му със султанската власт. Най-избистрен и последователен вид просвещенските идеи за ролята на църквата достигат в творчеството на Адамандиос Кораис (1748—1833) — оформен изцяло от атмосферата на европейското просвещение, непосредствен свидетел на действията на френските революционни власти по отношение на църквата и католическото духовенство. От позициите на философския деизъм и рационализъм, повлиян и от протестантския реформизъм, Кораис воюва срещу средновековното невежество, фанатизма и паразитизма на духовенството, обосновава необходимостта за народа от училища, а не от манастири, застъпва идеята, че богослужебните книги трябва да се превеждат на достъпен език, и пр.[58] Непосредствено след началото на гръцкото въстание той формулира като една от основните задачи на революционните власти прекъсването на всякаква връзка с Цариградската патриаршия и изграждането на гръцка национална църква.[59]

Известно е голямото въздействие на гръцката просвещенска идеология, просвета и литература върху идейно-културното и просветното развитие на българското общество през първата половина на XIX в. Известно е, че българската интелигенция до 50-те години на века се оформя и възпитава почти изцяло в гръцките училища, владее гръцкия език, което ѝ дава възможност да ползува постиженията на гръцката възрожденска мисъл. Големите гръцки

---

[55] Хр. Христов. Паисий Хилендарски и Българското възраждане... с. 58.

[56] C. Dimaras. La Grèce au temps des Lumières. Genève, 1969. p. 41—45, 65; История на новогръцката литература. С., 1971. с. 125, 169.

[57] Н. Данова. Разривът между гръцките възрожденци... с. 35—48.

[58] *Ἀδ. Κοραῆς. Ἅπαντα τὰ πρωτότυπα ἔργα. τ. Α'. Ἀθήνα*, 1964, *σ*. 139—140, 378—379, 533—537, 667, 1237—1239.

[59] Ibidem, *σ*. 308.

училища в пределите на Османската империя, дунавските княжества, Кралство Гърция — разсадници на модерната просвета и философия — са центровете, където става най-резултатно културно-идейно общуване между българи и гърци. Цялото начално поколение дейци за създаване на българска независима църква се формира идейно в гръцка среда под непосредственото влияние на гръцките просветители. Например в основаната през 1836 г. от Теофилос Каирис школа на о-в Андрос се учат Ив. Добровски, З. Струмски, Ст. Чомаков, Никола и Димитър Михайлови, Иларион Макариополски, Г. Илиев (Бусилин), архимандрит Хрисант от Самоков и др.

Т. Каирис (1784—1853) е един от бележитите дейци на демократичното крило в гръцкото просвещение, може би най-интересният представител на идейния кръг на Кораис. Неговата школа се превръща в огнище на ренесансови и просвещенски идеи — пламенно преклонение пред антична Гърция, възхвала на род, отечество и матерен език. Продукт на типичния за епохата конфликт между феодално-клерикалния мироглед, поддържан от църквата, и рационалистично-материалистическия мироглед на новите социални сили е и неговият бунт против установените догми на източноправославната църква. Ученето му Θεοσέβεια (теосевия) носи белези на църковно реформаторство, заради което Каирис е афоресан от Цариградската патриаршия, а училището му е закрито в 1839 г.[60] Проблемите, които вълнуват гръцките възрожденци, са в известно отношение и проблеми на възраждащата се българска нация. Затова и просвещенските идеи, култивирани в гръцките училища, се трансформират в умовете на българските им възпитаници съобразно с конкретните нужди на нашия народ. „Понеже Каирис — си спомня Ив. Добровски — твърдеше, че народът трябва да се учи на простия си матерен език. . . затуй и аз захванах да разсъждавам, че тогава и нашият народ трябва да се учи на матерния си език. . . Ето така ние решихме и в тайното си дружество при всичко, че между себе си говорехме все гръцки и пишехме по гръцки протоколи и устави, че занапред ще работим за просвещението на народа си като българи . . .А понеже мислехме, че гръцките владици няма да закъснеят да ни попречат в тая пропаганда, ние решихме да впишем в своя таен план изпъждането на гръцките владици и заместването им с българи. Така се породи между нас благодарение на гърците и въпросът за черковната ни независимост, който после стана жизнен въпрос за целия ни народ."[61] В случая Ив. Добровски споменава за известното „Славянобългарско ученолюбиво дружество".

След освобождението на Гърция Атина се издига като важен културен център извън обсега на влияние на Цариградската патриаршия. В атинските гимназии и университет продължават образованието си бившите ученици на Каирис, а също така Ив. Селимински, Ив. Найденов, Ив. Момчилов, братя Робеви и др.[62] Продължава да съществува и основаното на о-в Андрос „Славянобългарско дружество". Престоят на тази значителна група българи в Атина е от голямо значение за тяхното идейно и политическо израстване. Уреждането на управлението, на културния и политическия живот в новоосвободената балканска държава е ярък пример, който не може да не окаже трайно въздействие. Особено съществено в случая е обстоятелството, че нашите сътечественици стават свидетели на едно важно национално-поли-

[60] Ив. Шишманов. Иван Добровски. . . с. 316—317.

[61] Пак там, с. 313—314.

[62] Цв. Кристанов, Ив. Пенаков, Ст. Маслев. Д-р Иван Селимински като учител, лекар и общественик. С., 1962. с. 131—133.

тическо събитие — създаването в 1833 г. на автокефалната еладска църква. За тях това събитие е имало смисъл на пример за подражание. И неслучайно организирането на гръцката автокефална църква е един от най-използуваните аргументи в полемиката с Цариградската патриаршия в разгара на българската църковно-национална борба. Чрез примера на гърците българските дейци целят да окуражат своите съотечественици, за да се преодолее напластяваното векове наред преклонение пред авторитета на вселенската патриаршия. „Не сме ний саде Българе, кои ся плачим от Гръцката Цариградска патрикана: не саде ний виками срещу незаконното ѝ постъпване. Викат и ся плачат против нея и други, а именно самите гърци, кои са имали случай да я поопитат по-отблизо."[63] Д-р Ив. Селимински, който е в Атина по време на най-ожесточената полемика между противниците и привържениците за църковна независимост на Гърция, по-късно ще пише: „Всички като под един сигнал трябва да изхвърлим гръцкото духовенство вън от границите на нашето отечество, както е изпъдено от Влахо-Молдавия, Сърбия и самата Гърция."[64] И на друго място: „Как можем да се споразумеем с такова развалено духовенство, което са изритали от Русия, Румъния, Сърбия, дори и едноплеменна Гърция? Дори и самите гърци не уважават, а нападат в печата фенерското духовенство. . ."[65]

След обявяването на църковната реформа от 1838 г. в Гърция се оформят два лагера от привърженици и противници на реформата. Острата полемика между тях се развива пред очите на нашите сънародници в Атина и, разбира се, не остава тайна за цялата балканска общественост. Най-яркият защитник на гръцката църковна независимост е Т. Фармакидис (1784—1860) — продължител на демократичното крило на гръцките възрожденци от предосвободенската епоха, близък сподвижник и ученик на Кораис.[66] Върл враг на Цариградската патриаршия, участник в гръцкото освободително въстание, главен извършител на църковната реформа, Т. Фармакидис се заема сега да защити правото на гръцкия народ да има своя независима църква. В полемиката с Икономос той привежда десетки аргументи от каноническо и политическо естество в защита на новата църква. Той доказва правото на всеки народ да има своя църква, която трябва да бъде подчинена единствено на светската власт.[67]

Съчиненията на Фармакидис са широко известни сред дейците на българското църковно движение.[68] В разгара на борбата част от най-известното му съчинение „*Ὁ Συνοδικός Τόμος*" е публикувано в превод на Ив. Найденов в сп. „Български книжици".[69] А в. „Дунавски лебед" дава следната оценка за него: „Защото той, Фармакидис, както е знайно, в съчинението си „О Синодикос томос" доказва, че Ахайа никога не е зависела от Цариградската патриаршия, но от Охрид, *а то негово съчинение стана оръжие силно в български ръце*"[70] (к. м. —З. М.). Впрочем

---

[63] Български книжици, ч. II, май 1860, с. 47.
[64] Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. II. С., 1904. с. 14.
[65] Пак там, кн. III, 1905, с. 76—77.
[66] Н. Данова. Разривът между гръцките възрожденци. . . с. 53, бел. 4 и цит. там литература.
[67] Пак там, с. 55—56.
[68] Някои от тях са запазени и досега в библиотеките на Н. Рилски и М. Балабанов
[69] Български книжици, 1860, кн. 8, с. 305—308; кн. 9, с. 21—29.
[70] Дунавски лебед, бр. 15, 20 дек. 1860.

в литературата от 60-те години, обосноваваща правото на българите да имат своя църква, широко са използувани аргументите на Фармакидис и на други гръцки автори, противници на Цариградската патриаршия. Този въпрос заслужава да бъде конкретно изследван, но засега ще го изоставим, тъй като излиза извън рамките на настоящата работа.

За култивирането на критично отношение към Цариградската патриаршия допринасят и сръбските просвещенци, особено Доситей Обрадович (1742—1811). Въпросите за църковното реформаторство той разглежда главно в съчиненията „Писмо Харалампий", „Живот и приключенија Димитрија Обрадовича", „Совјети здраваго разума" и „Езопове басне".[71] Обрадович подлага на остра критика монашеството, което според него е главен носител на средновековния дух и пречка за народния напредък. Манастирите трябва да се премахнат и вместо тях да се издигат училища — една идея, която срещаме у редица други балкански просветители. Заради паразитизма, грабителството, симонията и неморалния живот Обрадович бичува и архиереите. Според него обществото трябва да се освободи от дотогавашното опекунство на църквата, а тя да се реформира според принципите на здравия разум. Концепцията на Обрадович за религията и църквата е основана на деизма, повлияна от протестантския реформизъм и от компромисния немски рационализъм на Лайбниц и Волф.[72]

Просвещенският критичен дух към църквата и духовенството у Доситей Обрадович се проявява и конкретно към служителите на Цариградската патриаршия. Образът на гръцкия архиерей Серафим в една от неговите басни е олицетворение на порочността и корупцията на гръцката цариградска църква.[73] Неслучайно патриарх Антим V забранява отпечатването на гръцкия превод на Доситеевата автобиография.[74]

Съчиненията на Доситей Обрадович се разпространяват у нас както в оригинал, така и в превод и въздействуват върху развитието и оформянето на българската просвещенска мисъл.[75] А в разгара на църковните ни борби биват преведени онези части от неговите произведения, в които най-ярко са застъпени възгледите му за преустройството на църквата, за нейната роля в духовно-нравственото издигане на народа.[76]

В началото на XIX в., едновременно с размаха на националноревюлюционното движение, в сръбската политическа мисъл се засилва антипатриаршеската и антигръцката насоченост. Такъв характер носи например анонимното съчинение „Мати Сербиа и Син Сербин" (1815).[77] Този политически памфлет цели да докаже, че разгромът на Сърбия в 1813 г. не се дължи на сръбския народ и на неговия вожд Карагеорги, а на белградския митрополит Леонтий. Предателското му отношение към Сърбия авторът обяснява с това, че той, макар от същото вероизповедание, не е сърбин по националност. Този памфлет е силно повлиян от гръцките образци „Рос-англо-галос" и „Песен на Ру-

---

[71] Д. Обрадович. Сабрана дела. Т. I. Београд, 1961. с. 61—69, 73—284, 287—376, 405—690.

[72] М. Костић. Доситеј Обрадовић у историској перспективи XVIII и XIX века. Београд, 1952. с. 143—145, 164—165.

[73] Д. Обрадович. Цит. съч., с. 566—567.

[74] М. Костић. Цит. съч., с. 287.

[75] Б. Пенев. Доситей Обрадович у нас. — Сп. БАН, кн. III, 1912, с. 73—112.

[76] Пак там, с. 93—112.

[77] Ив. Шишманов. Неофит Бозвели. . . с. 181 сл.

мели". А както показва Ив. Шишманов, трите заедно служат за първообраз на Неофит Бозвели при написването на „Мати Болгария" и „Просвещений европейц, полумершая Мати Болгария и Син Болгарии".[78]

Със своята критика на Цариградската патриаршия балканските просветители от XVIII и началото на XIX в. подготвят идейно почвата за отделяне от вселенската църква и изграждане на национални църковни йерархии, както и за цялостната просветно-културна революция на Балканите. Защото те преди всичко развенчават вековния авторитет на този духовен център, оспорват неговото всевластие. Формирането на новия буржоазен мироглед, неизбежно свързан с криза в религиозното съзнание, намира израз в стремежа към разчупване на средновековно-клерикалните идейни окови. Устремът към еманципация на интелектуалната дейност от властта на църквата прераства в движения за светска утилитарна просвета и култура, национална по форма и буржоазна по съдържание. Конфликтът между идеолозите на Балканското просвещение и на буржоазната революция, от една страна, и Цариградската патриаршия, от друга, не е само идейно-философски. Той има и национално-политически характер, защото патриаршията е била не само носител на средновековно-религиозния дух, но и крепител на османската власт. А за негръцките народи и най-вече за българите отхвърлянето на нейната зависимост е означавало гаранция за самостоятелно национално развитие и консолидация. Тази историческа необходимост изразява пръв Паисий Хилендарски. Неговата идея за българска църква, както и идеите на останалите балкански просветители за отделяне от ретроградната Цариградска патриаршия и за изграждане на църковните организации на национална основа оказват силно въздействие върху дейците на българското църковно движение. А създаването на гръцката автокефална църква в 1833 г. изиграва ролята на пряк пример за следване.

2. ПЪРВИ ПРОЯВИ НА ДВИЖЕНИЕТО СРЕЩУ ГРЪЦКАТА ЦЪРКОВНА ВЛАСТ

Обективните условия, които благоприятствуват прерастването на противоречията между българския народ и цариградската духовна власт в открит конфликт и борба, са налице през втората четвърт на XIX в. Къде и кога ще започне тази борба, кои ще бъдат нейните първи прояви, това зависи от конкретни местни особености, личности, стечения на обстоятелства.

Началото на църковно-националната борба не може да бъде отнесено към един строго определен момент. Тя започва с отделни изолирани акции на протест срещу гръцките владици, за да прерасне в едно общо движение с определени цели и методи.

Към началните прояви на църковната борба трябва да се отнесат онези случаи на конфликт между населението и гръцките владици, които съдържат качествено нови елементи в сравнение със станалите преди тях. Българите многократно са изразявали по един или друг начин своето недоволство от икономическото грабителство или от непристойното поведение на патриаршеските архиереи. За някои такива случаи от XVII, XVIII и началото на XIX в. вече споменахме. Но по същество това са само плахи опити да се търси защита от султанската власт срещу безмилостната експлоатация на чуждите

[78] Ив. Шишманов. Неофит Бозвели. . . с. 189.

духовници. И нищо повече. Новото в акциите от 20-те и 30-те години на XIX в. е, че макар единични, изолирани и на пръв поглед безрезултатни, те съдържат настойчиво искане за смяна не на един гръцки владика с друг — „по-добър", а за български владици. А това ново искане става основно в програмата на разгорялата се църковно-национална борба през нейния първи етап на развитие, т. е. до Кримската война. Различията между отделните начални звена в съзряването и развитието на църковното движение са по отношение на масовостта на участие, на ръководни дейци, на организация и пр., а общото е искането за български архиереи.

Така че началото на църковно-националната борба трябва да се схваща като поредица от отделни локални акции, които постепенно прераствт в общонационално движение за независима българска църква.

* * *

Наличните сведения сочат като пръв открит конфликт с църковно-национален характер разпрата между първенците и владиката във Враца през 20-те години на XIX в. На врачани „принадлежи безспорно палмата на първенството за повдигане на църковния въпрос"[79]. И това не е случайно. Самото географско положение на Враца — далеч от седалището на централната власт — благоприятствувало за нейното сравнително по-независимо развитие. Турският елемент там не бил така силен, както например в Тракия и Македония. През годините на феодалните размирици населението на този край организирало отбраната срещу нападенията на Пазвантооглу. Врачани се защищавали смело и не допуснали градът им да бъде превзет от отрядите на видинския феодал и размирник.[80] През тези неспокойни години се калявал духът на населението. То придобило увереност в силите си и чувство за известна самостоятелност. Още през XVIII и началото на XIX в. Враца се оформяла като преуспяващо търговско-занаятчийско селище с активна българска община и здрави традиции в духовно-просветния живот.[81]

В края на XVIII в. Враца станала седалище на новоучредената епископия. Дотогава Врачанската каза била непосредствено подчинена в духовно отношение на търновския митрополит, а за известно време през втората половина на XVIII в. — на видинския. Търновският митрополит за по-лесно събиране на данъците изпращал свои наместници в по-отдалечените градове на обширната си епархия. По-късно те — със съгласието на патриарха — били ръкополагани за постоянни епископи на дадените райони, като се задължавали да внасят определена сума на търновския митрополит. Така възникнала и Врачанската епископия, която включвала Враца, Оряхово, Плевен и околните им села.[82]

Жителите на Враца проявили недоволство от гръцките владици още в началото на XIX в. При приемника на Софроний Врачански, гърка Антим, отношенията между архиерея и паството били доста враждебни. Населението,

---

[79] Й. п. Георгиев. Град Враца. . . с. 54. Същото приема и П. Ников. Възраждане чрез черквата. . . с. 325.

[80] Подробности в: История на град Враца. Т. I. 1975.

[81] Пак там.

[82] Първите епископи на Враца са: Серафим (1781—1794), българинът Софроний Врачански (1794—1804), Антим (1804—1813).

види, се, отказвало да плаща исканите от Антим данъци, та станало необходимо да се намеси Цариградската патриаршия. С писма до свещениците и миряните във Враца тя настоявала да се отнасят добре с владиката и да му дават „каквото се полага". От Цариград пристигнал специален пратеник да помири епископа с епархиотите му. Но до помирение очевидно не се стигнало. Заради неизправност на врачанския епископ към касата на Цариградската патриаршия и към търновския митрополит[83] Антим бил отстранен от Враца.[84]

В средата на 1813 г. за епископ на Врачанската епархия бил назначен гъркът Методий.[85] С писма до епархиотите си той съобщил, че ще се забави, и за свой епитроп определил Димитраки Хаджитошев.[86] А към него се обърнал с молба да осигури нова, по-голяма сграда за епископията и да събере патриаршески данък, та парите да бъдат готови, когато пристигне във Враца.[87] Като наместник на епископа Димитраки Хаджитошев трябвало да се грижи за църковните работи, да събира приходите и изобщо да представлява владиката, още повече, че последният доста често отсъствувал от Враца.[88] През първите години отношенията между владиката и врачанския първенец били добри, поне липсват податки за обратното твърдение.

Според Йордан п. Георгиев, недоволството си от Методий врачани „почнали да изказват още в началото на 1820 г., когато навярно са направили и първия опит да го изгонят"[89]. Това мнение не е аргументирано. Пастирското послание на новоназначения през 1821 г. търновски митрополит Иларион Критски към християните от Врачанската епархия[90] не може да се приеме като резултат от оплакването на Методий пред митрополита, че епархиотите отказват да му се подчинят и плащат „това, което му се полага"[91]. Изпращането на подобни послания към подведомствените епархии от всеки новоназначен митрополит, с които преди всичко се напомняли задълженията на християните към духовните им пастири, било повсеместна практика. И в случая Иларион Критски следвал тази практика. След като споменава, че врачанският епископ го е известил за „добрия и християнски ваш живот и добрая мисъл дето за негова боголюбия приносяти и имате", Иларион напомня, че те трябва да платят помощта, която по силата на султанския ферман се полага на всеки нов архиерей.

Именно тази извънредна помощ дава повод за открития конфликт между врачанското общество начело с Димитраки Хаджитошев, от една страна, и търновския митрополит и врачанския епископ, от друга. Иларион Критски наредил християните от подведомствените му епархии да платят по 7 гроша помощ. Методий предварително заплатил 3500 гроша на митрополита — сума, която после трябвало да събере от населението на Врачанската епархия. Но Врачанската община отказала да изплати тази сума.[91] Димитраки

[83] Вж. писмото му до х Тошо Ценов от февр. 1812 г. в НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 3, л. 84—85.

[84] Ив. Снегаров. Исторически вести... с. 10, 41—42.

[85] Послание на търновския митрополит към Врачанската епархия у: Д. Мишев. Църковен архив. Кн. III. с. 26—29; ориг. в НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 2, л. 15.

[86] Пак там, с. 29—30; ориг. в НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 44.

[87] Пак там, с. 30—31; ориг. в НБКМ, ф. 40, арх. ед. 3, л. 21.

[88] Писмо от Методий до х. Тошо и сина му Димитраки, 29 ян. 1814/15 [?], НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 3, л. 23.

[89] Й. п. Георгиев. Град Враца... с. 40.

[90] НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 25.

[91] Й. п. Георгиев. Град Враца... с. 41.

[92] НБКМ Ор. отд., ОАК 16/25.

Хаджитошев в ролята си на епитроп и на каза-векил настоявал вероятно не един път пред Иларион Критски да намали исканите от врачани църковни данъци и такси. През 1823 г. митрополитът отговорил, че това засега не може да стане, тъй като имал големи дългове към патриаршията.[93] Методий от своя страна, намирайки се в невъзможност да събере „помощта", поискал от търновския митрополит да му върне предварително дадените пари. При това той без съмнение е стоварил цялата вина за „непослушанието" на врачани върху Димитраки Хаджитошев. От този момент нататък отношенията между епископа и българския първенец се влошили. Димитраки Хаджитошев започнал да действува за отстраняването на Методий. За тази цел той се опитал да спечели поддръжката на останалите влиятелни българи в епархията.

В началото на 1824 г. Димитраки съставил изложение против гръцкия епископ и го изпратил на плевенските първенци да го подпишат. Те отказали да сторят това, страхувайки се да не си навредят. Нещо повече, първенците посъветвали врачанския чорбаджия да не изпраща изложението, тъй като „времето е опасно"[94].

Засега не е известно до кого е било адресирано съставеното изложение и дали изобщо е било изпратено. Но постъпката на Димитраки Хаджитошев не останала тайна. Иларион Критски направил няколко опита да помири врачани с владиката им, съветвайки ги да почитат своя архиерей и да му дават всичко, каквото му се полага.[95] Лично писал и до Димитраки: „. . . и друг път писахме тебе и советовахми тя отечески и архиерейски заради да не са доносаш противо сас законният ваш архиерей. . . и да бъдеш согласен с него заради да не стават смущения на другите християни, но виждам като всякога непрестанно гори пак то несъгласие между вас."[96] И го предупреждава, че ако не живеят в съгласие, ще се оплаче пред Високата порта и „после ще да станете пишман без файда".

След тези заплахи врачанските първенци изразили привидно съгласие да се помирят с епископа, който обаче продължавал да стои в Плевен. Доволен от отговора им, Иларион Критски настоявал да съберат неизплатената сума и да я предадат на епископа.[97]

Въпреки демонстрираната пред Иларион Критски готовност за помирение с Методий Димитраки Хаджитошев продължавал да действува за неговото отстраняване. Той потърсил подкрепата на видинския паша и на българските първенци във Видин. Особен интерес към врачанската разпра проявил Мануил Шишманоглу[98]. „Я ще сам благодарен да са избавите от таков един вълк що расипва овците. . . знаете защо мразим на такива вълки и законопристъпники да липсват от Българията" — пише той на Димитраки.[99] Шишманоглу препоръчал за врачански епископ брата на видинския митро-

---

[93] Й. п. Георгиев. Град Враца. . . с. 41.

[94] Писмо от Георги Михалов — Плевен до Димитраки Хаджитошев — Враца, 6 март 1824, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 2, л. 47.

[95] Писмо от Иларион Критски — Търново до първенците на Враца, 12 септ. 1824, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 15.

[96] Писмо от Иларион Критски — Търново до Димитраки Хаджитошев — Враца, 12 септ. 1824, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 2, л. 21.

[97] Вж. писмото му до врачанските първенци и лично до Димитраки от 13 окт. 1824, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 17, и арх. ед. 2, л. 23.

[98] За него вж. у: П. Ников. Видинските първенци Шишманоглу. — Изв. Бълг. истор. дружество, кн. XIII, 1933, с. 81 сл.

[99] Писмото е от 24 окт. 1824, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 2, л. 71.

полит, който, макар и грък, знаел български език, бил смирен и щял да пази интересите на врачани. Той не пропуснал да съобщи, че из целия Видин се говорело, че Методий ще бъде „вдигнат от Враца".

Врачанският епископ, сериозно обезпокоен, прибягнал към крайна мярка. Той представил пред патриаршията Димитраки като размирник и бунтовник, настоявайки да бъде извикан в Цариград, за да отговаря за делата си. По искане на Великата църква Високата порта издала на 21 ноември 1824 г. ферман за арестуването и интернирането на врачанския чорбаджия в столицата.[100] В Стара Загора конвоят бил пресрещнат от Иларион Критски, който обещал да издейства отменяне на заповедта срещу немалката сума от 5000 гроша, за която врачанският първенец подписал запис.[101].

Забележително е, че в този момент врачанското общество не останало пасивен зрител, а настойчиво действувало в защита на Димитраки Хаджитошев. Врачани настоятелно молили търновския митрополит да се застъпи за Димитраки. Изпратили и изложение до Цариградската патриаршия в негова защита. Това научаваме от писмата на патриарх Хрисант до Иларион Критски, където се казва, че по настояване на някои врачански първенци той се застъпил пред правителството за освобождаването на Димитраки Хаджитошев.[102] Във второто писмо, написано на български език и очевидно предназначено да стане достояние на врачанските жители, се казва: „Защо сега пострада един зарад сичка епархия и тегли изиет (тормоз) зарад общое прегрешение, и помилува го Великая церков. Ала от сега ако прегреши некой кой да е, свекий ще по башка да тегли и да страда и восприемне жестокий суд по делом."[103]

Димитраки Хаджитошев не преустановил борбата срещу митрополита и епископа. Той отказал да изплати обещаната на Иларион Критски сума въпреки неговите настоятелни и заплашителни писма,[104] което още повече влошило отношенията между тях. Нещо повече, самоувереният врачански първенец написал махзар срещу Иларион до Високата порта.[105] След това открито предизвикателство Димитраки решил да бъде по-тактичен към силния търновски митрополит и изразил съгласие да му изплати исканите пари. Същевременно той продължил да действува с всички средства за изгонването на Методий. Със съдействието на местните турски управници врачанският епископ ненадейно бил откаран във Видин. Тази победа на врачани станала причина Иларион да издейства втори ферман за явяването на непокорния българин в Цариград. И този път съмишлениците на Димитраки се застъпили пред митрополита за неговото освобождение.[106]

Във врачанската разпра търновският митрополит играел двулична роля. От една страна, той защищавал Методий и клеветял неговите противници пред патриаршията и пред правителството, а, от друга, се представял пред

---

[100] Д. Йоцов. Културно-политическа история на Враца. Т. I. С., 1937. Приложение № 49, с. 328.

[101] Й. п. Георгиев. Град Враца. . . с. 45.

[102] Писмо от патриарх Хрисант до Ил. Критски, 10 ян. 1825, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 27.

[103] Писмо от 14 ян. 1825, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 75.

[104] Вж. съответните оригинали в НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 2, л. 1, 3, 25, 27.

[105] Й. п. Георгиев. Град Враца. . . с. 49. Вж. и писмото на Ил. Критски до Димитраки Хаджитошев, 2 септ. 1825, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 2, л. 33.

[106] Писмо от Иларион Критски до първенците на Враца, 29 дек. 1825, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 21.

населението като покровител на Димитраки Хаджитошев. Иларион Критски разбирал, че трудно би се преборил в открит двубой с богатия и влиятелен български чорбаджия. Затова предпочел да демонстрира добро разположение към него, което, разбира се, не му пречело да използува затрудненията му, за да го изнудва и ограбва. Но колкото и умело да лавирал между двете „воюващи" страни, търновският митрополит не останал незасегнат от врачанския конфликт. Недоволството срещу него толкова нараснало, че патриаршията била принудена временно да го отстрани от търновския престол. В „доброволната" си оставка Иларион обяснява, че възникналите смутове в епархията му пречели да изпълнява пастирските си задължения. На негово място бил изпратен кюстендилският митрополит Константин, който управлявал Търновската епархия от 1827 до 1830 г. През септември 1830 г. Иларион Критски отново бил възстановен „по политически причини" и останал в Търново до смъртта си на 8 февруари 1838 г.[107].

През 1826 г. търканията между врачани начело с Димитраки Хаджитошев и митрополита и епископа продължили — този път във връзка с новия извънреден данък, който Цариградската патриаршия наложила поради „бедственото състояние на Великата църква"[108]. През февруари препис от патриаршеското окръжно се получил във Враца. Общинарите, изразявайки недоволството на населението, настояли пред епископа новият данък да се събира поне в по-малък размер.[109]

Успоредно с постъпките за намаляване на църковните данъци Димитраки Хаджитошев продължавал да работи за изгонването на врачанския епископ, макар привидно да се помирил с него. Запазено е едно писмо от българина архимандрит Гаврил Бистричанин, живеещ в Букурещ, до Димитраки.[110] Неговото съдържание осветлява един от най-важните моменти на врачанската църковна разпра, а именно, че Димитраки Хаджитошев се е уговарял с архимандрита да стане епископ на Врачанската епархия — „дето бяхме хортували заради мене за владика". Вижда се също така, че кореспонденцията и връзките между двамата водят началото си от времето преди датата на известното писмо (есента на 1826 г.). Следователно, започвайки тайно, а после и явно да действува за отстраняването на гърка Методий, врачанският първенец със съгласието на свои съграждани се стремял да постави начело на Врачанската епархия не кой да е „по-добър" владика, а владика българин. Според уговорката архимандрит Гаврил е трябвало да дойде във Враца през следващата пролет, за да може да се ускори отстраняването на Методий. Не е известно дали той действително е пристигнал в града. Но така или иначе планът на Димитраки Хаджитошев да постави за врачански епископ български духовник не успял поради неочакваната му смърт. През юни 1827 г. видният българин бил откаран с измама във Видин и посечен тайно по заповед от Цариград. Бил обвинен в сношения с Русия, в непокорство и в подстрекателство на раята към бунт.[111] Изглежда, че турското правителство действително е разполагало с доказателства за противодържавната му дейност,

---

[107] Ив. Снегаров. Исторически вести. . . с. 48—50.

[108] Окръжно писмо от патриарх Хрисант (1824—1826) до търновския митрополит, 29 дек. 1825, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 77.

[109] Й. п. Георгиев. Град Враца. . . с. 53.

[110] Писмо от 23 ноем. 1826, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 2, л. 56.

[111] Д. Маринов. Димитраки х. Тошев. Градиво за новата ни история. — Българска сбирка, I, 1894, кн. VI, с. 443.

за да посмее да посегне върху живота на най-влиятелния в Северозападна България български първенец, с волята на когото се съобразявала не само местната турска власт. Но няма съмнение, че освен тези причини за смъртта на Димитраки Хаджитошев са допринесли твърде много интригите и клеветите на гръцкия търновски митрополит и на врачанския епископ.

След смъртта на Димитраки Хаджитошев движението във Враца временно заглъхнало.

Започнала по повод на недоволството на населението от финансово-икономическия гнет на Цариградската патриаршия, врачанската църковна разпра надхвърля рамките на известните дотогава конфликти с гръцката църковна власт. В случая не се касае до единичен или краткотраен опит да се избегне едно или друго задължение към архиерея, а до сравнително продължително и упорито движение, насочено срещу местния гръцки епископ и стоящия зад него търновски митрополит. Най-съществената особеност на църковно-националния конфликт във Враца, която именно го прави качествено нов момент в българо-гръцките църковни отношения, е искането за български владика. И макар това искане в случая да не е така ясно формулирано, както няколко десетилетия по-късно, именно този момент определя мястото на врачанската църковна разпра в историята на църковно-националната ни борба. „Това е първият известен случай на движение против гръцки владика в българските земи със стремеж да се замени той с българин, първото нерешително още искане за български владика."[112]

Главната фигура в движението на врачани срещу гръцкия епископ е местният първенец Димитраки Хаджитошев. Неговото участие е толкова активно и определящо, та в известен смисъл може да се каже, че това е двубой между гръцките архиереи и силния български чорбаджия. Само човек с голямо самочувствие и съзнание за своето положение и влияние може така решително да се противопостави на не по-малко влиятелния търновски митрополит Иларион Критски и на неговия епископ във Враца Методий, при това именно с чувството, че представлява и защищава българското население, неговите материални интереси. Разбира се, Димитраки е имал поддръжници. Спомена се вече, че и други врачански първенци са подписали изложенията срещу епископа, че врачани на два пъти са изпращали делегации в защита на Димитраки, че са се застъпили за него пред патриаршията и пред правителството. В известен смисъл в конфликта са били ангажирани влиятелни българи и от други градове, например видинският чорбаджия Шишманоглу. Наличните извори обаче не позволяват да се разкрие по-конкретно обществената основа на врачанската църковна разпра — доколко конфликтът между първенците и владиката е резонирал сред врачанското население и доколко то е участвувало активно в него. Но фактът, че след смъртта на Димитраки движението заглъхва, показва все пак, че останалите първенци на Враца и изобщо врачанското население не са били достатъчно готови и решени да продължат започнатото.

Случаят във Враца, колкото и значителен да е, остава един локален конфликт без сериозен отзвук извън пределите на района. Той не послужил като сигнал за надигане на други краища и в този смисъл трябва да се определи като най-ранна проява на църковното движение, но не и като начало в буквалния смисъл на борбата за църковна независимост. Очевидно Враца е предвестник на тази борба, за която условията (обективни и субективни) в общо-

[112] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 66.

национален мащаб не били още назрели, но която след по-малко от две десетилетия се разразява, за да остане дълго време в центъра на обществено-политическия живот на българската нация.

Патриаршията, както видяхме, реагирала много остро на движението във Врачанската епархия. Към него проявило интерес и турското правителство. Във Високата порта се получили още през 1825 г. едно изложение от християните във Враца, един кадийски илям и писмо от видинския валия, които от различни гледни точки съобщавали за размирици в епархията. Във връзка с тези изложения Портата наредила на видинския валия да разследва случая и да опише истинското състояние. Запазен е отговорът на валията, в който той доста подробно рисува несъгласията между раята и архиереите, възникнали според него около допълнителната помощ, която епископът искал да събере.[113] В писмо на великия везир до видинския мухафъзин, което вероятно е отговор на споменатото вече писмо, се отбелязва, че везирът се отнесъл за този случай до патриаршията и оттам му било отговорено, че „както за ръкополагането, така и за пътни пари на новите митрополити били необходими много разноски, които обикновено се събирали от населението във вид на еднократна помощ, без да бъде отбелязано това в царския ферман"[114]. С други думи, патриаршията намирала исканата от търновския митрополит сума за законна, тъй като такава била практиката. В края на писмото великият везир съветва видинския управител: „Нека затворим очи само за един път. Наредете да се допусне събирането на тия няколко гроша, но само един път, без да се повтаря тяхното събиране повече от един път."[115] Отношението на правителството към врачанската разпра е много типично. Въпреки обективната информация на местните чиновници за характера, причините и хода на конфликта турската власт и в този случай, както и в други подобни, взема страната на патриаршията, респ. на нейните представители по места, особено когато спорът е около църковните данъци, от навременното събиране на които тя е не по-малко заинтересована.

Няколко години по-късно избухнала разпрата между гръцките митрополити и българското население в Скопската епархия. Фактът, че Скопие бил един от центровете, които първи се надигнали срещу цариградските архиереи, се обяснява с редица особености на неговото обществено-икономическо и църковно-духовно положение.

Скопие през периода на турското владичество бил значителен икономически център благодарение главно на важното си местоположение — кръстопът на много търговски артерии. Докато през XVII в. търговията в този град била в ръцете най-вече на дубровничани и евреи, то от края на следващото и през цялото XIX столетие ръководната роля в стопанския живот на града имали българските търговци и занаятчии — още повече, че след опожаряването му от австрийците в 1689 г. голяма част от турското население се изселила. Същевременно оттогава насетне в града се заселили много българи от околните села. Постепенно Скопие придобил облик на българско градско селище, важен търговски и занаятчийски център.[116] Той се ползувал с известна независимост от централната власт, особено когато го владеел всесилният

[113] НБКМ, Оп. отд., ОАК 16/25.

[114] Документи за българската история. Т. III. Ч. I. с. 74.

[115] Пак там, с. 75.

[116] В. Кънчов. Град Скопие. Бележки за неговото настояще и минало. —В: Избрани произведения. Т. II. Под ред. Хр. Христов. С., 1970. с. 109 сл.

Амзи паша, потомък на тетовските паши, които дълги години държали този край в подчинение. [117] Амзи паша бил разумен управител. Грижел се за издигането на града, за развитието на търговията и занаятите. Отнасял се с благоразположение към християнското население, подбирал от тази среда своите сътрудници и съветници. През 20-те и 30-те години като пръв помощник и хазнатар на пашата се издигнал хаджи Трайко, в чиито ръце било и местното самоуправление.[118] В конфликта с гръцките владици той изиграл същата роля, както Димитраки Хаджитошев във Враца.

Твърде специфично било духовно-църковното положение на Скопската епархия. При завладяването на града от турците тя била подвластна на Охридската архиепископия и под нейно ведомство останала до 1557 г. След възстановяването на Ипекската патриаршия в 1557 г. Скопската епархия преминала под нейна власт.[119] През двувековното подчинение на Ипек в Скопската област се запазили и развивали славянобългарските народностни традиции.[120] Едва в 1766 г., след унищожаването на Ипекската патриаршия, населението от Скопската епархия станало зависимо от Цариградската патриаршия. Естествено то доста остро ще да е почувствувало тази промяна. Както в останалите български епархии, така и тук Цариградската патриаршия назначавала за митрополити и епископи предимно гърци.[121] Населението било обложено с тежки църковни данъци, тъй като през втората половина на XVIII в. Великата църква се намирала в голямо материално затруднение. Грабителската политика, както и опитът за провеждане на гръцко влияние в църквата от страна на гръцкия клир влезли в противоречие с местните традиции, опазени през вековете. За разлика от много други южно- и западномакедонски градове в Скопие и околността му се запазила и развивала старобългарската църковна писменост и грамотност.[122] Това се дължало не само на обстоятелството, че дотогава Скопската епархия била извън зависимостта на Цариградската патриаршия, но и на факта, че тук не съществували компактни групи от гръцко население.[123] Подчинението на Цариград първоначално не довело до някаква видима промяна в духовно-културния живот на епархията. Славянобългарският език продължавал да се използува в църковните служби както в селата, така и в градовете и едва през XIX в. гръцкият език бил въведен в някои от градските църкви.[124] Свещениците и дори чиновниците в митрополията обикновено се избирали от местната грамотна среда.[125] Запазили ненакърнено българското си съзнание, по традиция свикнали на едно по-толерантно отношение от страна на духовните си пастири, жителите на Скопската епархия реагирали остро срещу беззаконията на гръцките митрополити.

---

[117] Г. Тосков. Тетовските паши. —Сб. НУНК, кн. XI, 1894, с. 413 сл.

[118] В. Кънчов. Град Скопие... с. 120—121.

[119] Ив. Снегаров. Скопската епархия... с. 1—37.

[120] Пак там, с. 37. Вж. още А. Иширков. Скопската област останала българска и под духовното владичество на сръбската Ипекска патриаршия (1557—1766). — Изв. Бълг. истор. дружество, кн. IV, 1915, с. 53—70.

[121] Вж. списъка на скопските митрополити у Ив. Снегаров. Скопската епархия... с. 117—123.

[122] Пак там, с. 52—57; В. Кънчов. Град Скопие... с. 128—129.

[123] В. Кънчов. Град Скопие... с. 126.

[124] Пловдивски Кирил. Натанаил митрополит охридски и пловдивски (1820—1906. С., 1952. с. 33—34.

[125] Ив. Снегаров. Скопската епархия... с. 47—48.

Всеки техен опит да засилят властта и влиянието си през първата половина на XIX в. срещал твърдото противодействие на българското население.

Кога точно започнал конфликтът на българите от Скопската епархия с гръцките владици, не може да се каже с положителност. По-определено той се проявил в края на 20-те години на XIX в. при митрополитството на гърка Ананий (1823—1828). В 1827—1828 г. населението се оплакало пред патриаршията от недостойните му дела и поискало да бъде отстранен от епархията и заменен с друг — „честен и непорочен“ — архиерей.[126] Патриаршията, самата тя недоволна от Ананий, задето не внасял редовно паричните си задължения, изпратила двама представители да проверят основателни ли са оплакванията срещу него. Голяма заслуга за изгонването на Ананий имал хаджи Трайко. Той използувал влиянието си пред Амзи паша и го убедил да подкрепи народното искане.[127] Гръцкият митрополит набързо бил отстранен от Скопие, без да успее дори да прибере вещите си. Но спорът между него и населението продължил, тъй като Ананий претендирал да получи известни суми от бившите си епархиоти. Населението упорито отказвало да изпълни това искане, та патриархът го заплашил с църковно отлъчване.[128] Как завършил този спор на скопяни с бившия им митрополит, е неизвестно, но очевидно те останали непримирими и не били готови да плащат и на новия си владика Неофит,[129] който често се оплаквал пред патриаршията, че е поставен в големи „мъчнотии“[130].

В началото на 30-те години българското население от Скопската епархия изразило пред патриаршията желанието си да има митрополит българин. В своето „Приятелское писмо от блъгарина к греку“ Н. Богдан (Натанаил Охридски) пише, че около 1833 г., когато самоковци поканили за свой владика Неофит Рилски, „. . . в то исто время и в Скопии Скопиански Блъгаре Християни когдато промениха два владика Греки за их злоупотребления и неприлични на чин им работи. . . “ се обърнали към патриаршията с молба да им назначи митрополит българин, именно „своего Протопопа и Економа. . . добраго почтейнейшаго и испитаннаго старца отца Димитрия“[131]. В „Жизнеописанието“ си пък съобщава, че след смъртта на Неофит[132] хаджи Трайко и други съселяни, поддържани от Амзи паша, определили за митрополит свещеника Димитър. „Поп Димитрий, ако и да беше протосингел и иконом на владичкия дом и макар да знаеше много добре да говори и да чете по гръцки, но във всичкия си живот, в църква и вънка в свещенодействие, не употребя-

---

[126] Ив. Снегаров. Скопската епархия. . . с. 63.

[127] Натанаил Охридски (Нешо Стоянов) пише за Ананий: „Той преместен биде в Призрен поради някои неудоволствия с Вилаетский чорбаджия, известният х. Трайко Рекали“. Вж. Жизнеописание митрополита охридо-пловдивскаго Натанаила. (Автобиографични бележки). Съобщава А. Станков. — Сб. НУНК, кн. XXV, 1909, с. 5.

[128] Ив. Снегаров. Скопската епархия. . . с. 66.

[129] Пак там, с. 167. Вж. Синодален акт за избора на скопския митрополит Неофит от юни 1828 г.

[130] Пак там, с. 68.

[131] Н. Богдан. Приятелское писмо от блъгарина к греку. Прага, 1852. с. 6.

[132] Неофит умира в края на 1830 г. (Ив. Снегаров. Скопската епархия. . . с. 69). При подреждането на скопските владици в Жизнеописанието си Натанаил допуска грешки. Според него Неофит е след Генадий, а от синодалните актове се вижда, че те са заемали скопската катедра в обратен ред (пак там, с. 168). Тъй като Натанаил е писал своите автобиографични бележки в дълбока старост (1896—1900), допуснатата грешка е обяснима.

ваше гръцко четение или пеение. Той беше чист от старите българе българин, и бяха уверени, че патриаршеството ще потвърди избирането му."[133]

Ако приемем, че Натанаил съобщава относително точно годината — около 1833, — то следва, че скопяни издигнали кандидатурата на поп Димитър след изгонването на Генадий през първата половина на 1832 г.;[134] още повече, че както пише в „Жизнеописанието", „. . . надеждите останаха суетни, когато неочаквано в Скопие се яви владиката Гавриил"[135]. Но от синодалните актове се вижда, че Гавриил бил избран за скопски митрополит през юли 1832 г.[136] Следователно годината, спомената в „Приятелское писмо", може да се уточни — 1832. Ако пък приемем, че след смъртта на Неофит скопяни са искали за митрополит поп Димитър, то значи, че това е станало в началото на 1831 г.

Следователно в началото на 1831 г., след смъртта на Неофит, или през първата половина на 1832 г., след изгонването на Генадий, а най-вероятно и в двата случая, населението на Скопската епархия начело с хаджи Трайко и подкрепяно от Амзи паша настояло през Цариградската патриаршия да одобри за техен архиерей „чист от старите българе българин" поп Димитър. Патриаршията категорично отказала да изпълни желанието на скопяни и изпратила гръцкия митрополит Гавриил. Българите от Скопската епархия продължили да се вълнуват и да недоволствуват. Особено големи спорове се водели за манастирските имоти в епархията и главно за манастира „Св. Архангел" край с. Кучевиста, Скопско.

Още митрополит Генадий в съюз с новия игумен на манастира Спиридон се опитали да подчинят манастира, дотогава ръководен от изборни епитропи, на владиката. Но селяните и селските първенци рязко се противопоставили на това. Генадий афоресал трима от селските чорбаджии: Милчо Коровчев, Стефан Усов и Стоян Бойкикиев.[137] Населението обаче не се уплашило и продължило да действува за изгонването на Генадий. На негова страна застанали хаджи Трайко и Амзи паша, който също не бил доволен от митрополита. През 1832 г. Генадий бил отзован в Цариград. Този успех окуражил българите и със следващия митрополит те се държали още по-дръзко.

Когато Гавриил посетил с. Кучевиста, за да събира владичнината, отново повдигнал въпрос за манастира. Но чорбаджиите му отговорили: „Господине!. . . Ви казуваме, за това манастирче четири владици в 4 години се изпъдиха от Скопие. Ако имате и Вие това намерение да се закачате за манастира, то Ви казваме открито, сега от овде да се качиш на коня, па да отидеш право в Стамбул от къде сте дошли."[138] Така поне предава срещата на митрополита с чорбаджиите Натанаил Охридски. По всичко личи, че новият владика бил принуден да се съобразява с настроението и желанието на своето паство. Почувствувал неговото упорство и като имал пред вид съдбата на предшествениците си, Гавриил започнал да провежда по-гъвкава политика. Той се заобиколил с българи, освободил кучевистките първенци от проклятието, слу-

[133] Жизнеописание митрополита охридо-пловдивскаго Натанаила. . . с. 6. Поп Димитър бил просветен духовник. Той разполагал с богата библиотека от ръкописни и печатни църковнославянски — български, руски и сръбски — книги (Ив. Снегаров. Скопската епархия. . . с. 141—142).

[134] Ив. Снегаров. Скопската епархия. . . с. 71.

[135] Жизнеописание митрополита охридо-пловдивскаго Натанаила. . . с. 6.

[136] Синодалният акт от юли 1832. Вж. у Ив. Снегаров. Скопската епархия. .. с. 168.

[137] Жизнеописание митрополита охридо-пловдивскаго Натанаила. . . с. 5.

[138] Пак там, с. 6.

жил в църквата на гръцки и на български, покровителствувал развитието на българската книжовност. С негово съдействие през 1834—1835 г. била построена нова катедрална църква на място, подарено от хаджи Трайко. Пак по негово време било открито българско общинско училище в Скопие (1836—1837).[139] Гавриил успял да спечели благоразположението на Амзи паша и на хаджи Трайко и останал в Скопие до смъртта си в 1843 г.

В края на 20-те години започнало първото раздвижване против цариградските архиереи и в Самоковската епархия. В периода на турското владичество до 1766 г. тя влизала в границите на Ипекската патриаршия.[140] След тази дата минала под ведомството на Цариградската патриаршия. Последният български самоковски митрополит Неофит бил принуден да напусне града.[141] Няколко години епархията стояла без митрополит. Първият представител на Цариградската патриаршия дошъл в Самоков през 1772 г. За него в митрополитската кондика е отбелязано: „Означение за Филотея, що е бил самоковски митрополит, родом от Мидилия, първи път пратен владика от патриканата цариградска, в лето 1772, живял в епархията 47 години. Отишел си за св. Гора в лето 1819 г.“[142] Филотей се проявил като добър пастир и бил почитан от паството си.[143] След него самоковската катедра била възглавявана от гръцките архиереи Йеротей (1819—1825) и Игнатий I (1826—1829).[144]

За искането на българското население от тази епархия да има митрополит българин съобщава пак Н. Богдан (Натанаил Охридски). „В Самоков около 1833 годины Самоковскы Християне, когда гледаха злоупотребления Архиереев Греков принудиха са, да са плачат Цариградскому Вселенскому Патриарху на Архиереа си и да просят достойнаго Архиереа и при това такъваго, кого они сами избират. С надежда, що Патриарх ще са съгласи на прозбѣ ихна, они приготвиха за Архиереа ученаго и достопочтенаго своего еднородца Рылскаго Іеромонаха отца Неофита. . . кой в то время им беше учител.“[145]

Става дума за известния български просветител, педагог и книжовник Неофит Рилски. По време на своя престой като учител в Самоков той спечелил уважението на тамошното население, както се вижда и от многобройните писма, отправени по-късно до него от учениците му. Затова и самоковци избрали именно него за свой архиерей и настоявали пред Цариградската патриаршия да одобри техния избор. Натанаил Охридски обаче греши, като отнася това събитие към 1833 г. Знае се, че Неофит Рилски е учителствувал в Самоков от 1827 до 1831 г. — или общо четири години и половина.[146] Следователно неговата кандидатура е била издигната в този интервал от време. Най-вероятно това е станало през 1829 г., след смъртта на Игнатий I, когато митрополитската катедра била вакантна.[147]

Този първи опит да се постави начело на Самоковската епархия български духовник завършил с неуспех. В града пристигнал гъркът Игнатий II

---

[139] Ив. Снегаров. Скопската епархия. . . с. 72—74.

[140] Хр. Семерджиев. Самоков и околността му. Принос към миналото им от турското завоевание до Освобождението. С., 1913. с. 5—18.

[141] Пак там, с. 13.

[142] Пак там.

[143] Пак там, с. 20.

[144] Пак там, с. 22—23.

[145] Н. Богдан. Цит. съч., с. 6.

[146] Ив. Шишманов. Нови студии из областта на Българското възраждане. . . с. 80.

[147] Хр. Семерджиев. Цит. съч., с. 24.

(1830—1837). Самоковци посрещнали враждебно новия владика и по всичко личи, че със своите оплаквания и открито недоволство допринесли за заточаването му в Трапезунд. И в следващите десетилетия, както ще видим, Самоков и околността му се очертават като едно от най-активните огнища на църковно-националната борба. С основание Хр. Семерджиев сочи като главна причина за непримиримостта на населението спрямо поведението на фанариотските архиереи факта, че „българите в тая крайнина не бяха свикнали с гръцкото духовно иго, затова го чувствуваха по-силно, отколкото населението във всички останали български епархии“[148].

Населението от Казанлъшко и Старозагорско, доволно от родолюбивата проповедническа дейност на Онуфрий Попович Хилендарски, пожелало да бъде избран за техен епископ. „Не е възможно да изкажем оная небесна радост, с която неговите речи изпълниха сърцата ни. Дано нашият нещастен род се удостои и с други такива пастири.“[149] През юни 1836 г. представители на Старозагорската, Казанлъшката и Новозагорската каза предложили на търновския митрополит да им ръкоположи за епископ Онуфрий Попович. Иларион Критски реагирал остро на тази молба. Сплашил чорбаджиите, а на самия Онуфрий заповядал да напусне епархията му.[150]

И така в продължение на едно десетилетие населението от няколко епархии надигнало глас за изгонване на гръцките владици и заменянето им с български архиереи. Прави впечатление, че първите конфликти с църковно-национален характер възниквали в западните български земи, и то в центровете, където гръцкото влияние било незначително поради липса на гръцко население и поради обстоятелството, че тези епархии (имам пред вид Скопската и Самоковската) едва от последната четвърт на XVIII в. били подчинени на Цариград. Протичайки с различна интензивност и острота, конфликтите от 20-те и началото на 30-те години имали, общо взето, епизодичен и локален характер. Но те са предвестници на бурята, която скоро ще се разрази в централната българска епархия — Търновската, — за да не заглъхне до пълното решаване на църковния ни въпрос.

Търновската епархия-митрополия обхващала по-голямата част от земите на дн. Северна България и се простирала на юг от Стара планина, включвайки Стара Загора и Казанлък с техните околии. Тя била не само най-голямата от чисто българските епархии, но заемала десето място в списъка на подведомствените на Цариградската патриаршия, непосредствено след Солунската.[151] На търновския митрополит били подчинени епископиите в Преслав (до 1832 г., когато била въздигната в митрополия), Червен, Ловеч, Враца. В качеството си на екзарх на цариградския патриарх търновският митрополит имал правото да извършва канонически избор на други митрополити, което също показва първостепенното му значение и роля.[152]

Митрополитското седалище Търново по време на османското владичество било важен административен, църковен и стопански център. В местната православна община като помощници на митрополита участвували заможни българи-чорбаджии, върху които гръцкото влияние оставило дълбок отпе-

---

[148] Хр. Семерджиев. Цит. съч., с. 24.

[149] В. Златарски. Архимандрит Онуфрий Попович Хилендарец. — Изв. Бълг. истор. дружество, кн. III, 1911, с. 56.

[150] Пак там, с. 59.

[151] Ив. Снегаров. Исторически вести. . . с. 32—35.

[152] Пак там, с. 5.

чатък.[153] Стопанският подем на Търново от края на XVIII и началото на XIX в. допринесъл за неговото оформяне като занаятчийско и търговско средище от буржоазен тип. [154] От втората четвърт на XIX в. нататък все по-важна роля започнала да играе младата занаятчийско-търговска буржоазия, която си пробивала път в обществения живот на града в борба със старата чорбаджийско-гъркоманска прослойка. Социалните конфликти дали отражение, както ще видим по-нататък, и върху хода на църковното движение.

Под напора на новите обществено-икономически процеси гръцкото влияние, чийто център в Търновската епархия бил митрополитският град, започнало да отстъпва позициите си. Все повече укрепвали новите български градски селища като Габрово, Елена, Трявна, Котел, Тетевен, Троян, Лясковец и др. В тях културно-просветното възраждане протичало особено интензивно. Достатъчно е да споменем, че огнища на новобългарската светска просвета станали Габрово, Свищов, Враца, Плевен, Елена.

Отдавна зреело недоволството сред населението на Търновската епархия от политиката на цариградското духовенство. Случаят във Враца бил израз на това недоволство, от което не останал незасегнат и търновският митрополит Иларион Критски. Заради разпрата между врачани и неговия епископ Методий и главно поради неизплатени дългове към патриаршията той бил временно отстранен от търновската катедра (от 1827 до 1830 г.).[155] Този просветен гръцки митрополит управлявал твърде ловко и се отнасял коректно спрямо българските просветни стремежи. След неговата смърт мястото му заел Панарет.

Панарет пристигнал в Търново на 6 юни 1838 г.[156] За него са запазени много сведения, които единодушно го характеризират като омразен архиерей. „Той ходеше като манафин. . . като делибашия лудо викаше, негова найсладка и найчестна реч беше: „Пезевенк, ешек". . . в църква во время причащение святых таин влачеше попови за уши. . . "[157] А Раковски пише за него: „Беше в Търново митрополит един луд и безобразен Гърк, от Ганошки села близ Цариграда, кой псуваше и попържаше в храм Божи Християни по турски, а най-вече бедни български свещеници, и за никакви причини оковаваше ги във вериги, караше ги да му копаят железооковани градини в митрополия, биеше ги на хвалага, с една реч, той безобразни твореше най-големи злодействия и свещеникам и мирянам!"[158]

Освен с недостойното си поведение Панарет се прочул и с алчността си. Едва четири дни след пристигането в Търново той събрал в митрополията подвластните си епископи и „. . . им поиска много владичина, затова ловчан-

---

[153] П. Чилев. Старата кондика на Търновската митрополия. — Сп. БАН, кн. III, 1912, с. 120.

[154] По-подробно вж. у. Т. Николов. Град В. Търново. —В: Климент Търновски. С., 1927. с. 296—298; М. Москов. Миналото и бъдещето на Търново в икономическо отношение. Търново, 1910. с. 12 сл.

[155] Ив. Снегаров. Исторически вести. . . с. 47—52, 64—65.

[156] Ив. Снегаров. Търновски митрополити в турско време. — Сп. БАН, т. LII, 1935, с. 245—246. В летописните бележки на поп Койчо Икономов от Трявна по този случай е отбелязано: „Дойде нов владика за Търново *ἅγιος πανάρετος* хищник" (Н. Стойков. Из записките на поп Койчо Икономов и на поп Никола х. Койчев от Трявна. — Сб. НУНК, кн. XV, 1898, с. 313).

[157] В. Златарски. Архимандрит Онуфрий Попович. . . с. 60.

[158] Г. Раковски. Българский за независимо им свещенство. . . — Дунавски лебед, прибавка към бр. 7, 27 окт. 1860.

ският епископ Дионисий си подаде оставката“[159]. При срещата си с габровските първенци търновският митрополит повдигнал въпрос за „първата помощ“ и поискал да събират вместо по 10 по 15 гроша.[160] Лошата му слава бързо се разнесла из цялата епархия. Изглежда, слуховете за него са стигнали и до Рилския манастир, та Неофит Рилски се заинтересувал да научи нещо посигурно от своя приятел Аверкий п. Стоянов. Аверкий му отговаря: „И друго ме питате да ви известим за митрополитат, каква е стока, стока черноока, очите му станали като пари и от пари друго нищо не види. Става четири месеци какво се бори като мечка сос Християните да вдигне (увеличи — б.м., З. М.) венчилата и другите приходи и сега едвам слушам, че е излел по Епархията и едни говорят едно, други друго, още не е дошел каде нас, да видим що е изборил. Каква е стока: според Болгарските глави весма добар беренлъ стамболски тестебашия, да им е честит и дълголетен!“[161]

Такъв, какъвто е представен търновският митрополит от съвременниците, той не е могъл да предизвика други чувства у епархиотите си освен омраза и желание да се отърват от този „безобразен грък“. Стихийното недоволство постепенно се канализирало. Първенците от по-големите селища на епархията решили да настояват пред патриаршията и Високата порта Панарет да бъде „вдигнат“ от Търново. Същевременно се обсъждал въпросът, кой да бъде предложен за негов заместник. Вниманието се насочило към най-известните и заслужили български духовници. Сред тях бил Неофит Рилски. Търновци упълномощили Аверкий п. Стоянов да му съобщи тяхното желание да го предложат за свой архиерей.[162] А впоследствие и сами се обърнали към него: „. . . понеже най-после многострадалното ни прелюбезно отечество България почна да иска неписаните си права и. . . се изисква преди всичко заместването на чуждите началници в нашия клир с родолюбиви и образовани единородци. . . , като познаваме родолюбието и достойнството ви, ученолюбието и просветеното ви християнско благочестие, ние се съгласихме да поискаме Ваше всепреподобие за търновски митрополит.“[163] По всичко личи, че Неофит Рилски е отказал, както и в други случаи, когато различни епархии са го канили за свой владика.

Другият кандидат бил Неофит Бозвели — един от главните подбудители и инициатори на акцията срещу Панарет. Изглежда, някои се обявили против тази кандидатура, както съобщава Аверкий п. Стоянов, поради слабостта на Неофит към спиртни напитки. Но мнозинството решило: „Подобре да е пиян, само да не е грък, а най за да се отвори път, като що е и сам рекал: „аз видим своето недостойнство, но само три дни да седим, ако ви непонесем, турете си когото искате.“ Въпреки известното разногласие, общото желание било „Грецы не щем!“[164].

---

[159] Летописна бележка, запазена в арбанашката черква „Св. Димитър“ с дата 10 юни 1838 г. (М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели. Т. I, с. 431).

[160] Писмо от Андрей чорбаджи — Габрово до Г. п. Симеонов — Търново, 7 окт. 1838, НБКМ, БИА, II А 1464.

[161] С. Велев. Аверкий п. Стоянов (по случай 25-годишнината от смъртта му). — Училищен преглед, XI, 1906, кн. 7, с. 724—726.

[162] Ив. Шишманов. Нови студии. . . с. 223.

[163] Р. Радкова. Дванадесет новооткрити писма на Неофит Рилски. — Изв. държ. архиви, т. XXV, 1973, с. 23.

[164] Писмо от Аверкий п. Стоянов до Неофит Рилски, 5 апр. 1840, НБКМ, БИА, II А 4743.

Фактът, че изборът паднал на Неофит Бозвели, не бил случаен. Бихме го разбрали, ако излезем от дотогавашното развитие и народополезна дейност на Бозвелията. Тази дейност започнала от времето, когато той пристигнал в Свищов като таксидиот на Хилендарския манастир.[165] Таксидиотските си задължения изпълнявал само три години. После прекъснал всякакви връзки с манастира и се отдал изцяло на проповедническа, учителска и книжовна дейност. По време на близо двадесетгодишния си престой в Свищов, сред родолюбивата българска среда на преуспяващия крайдунавски град, Неофит Бозвели се формирал като обществено активна личност, ангажирана с проблемите на своите сънародници. Откликвайки на просветните стремежи на свищовци, Бозвели и Емануил Васкидович положили големи грижи за учебното дело в града, който още през 20-те години се издигнал като значителен просветен център в българските земи. За нуждите на преподаването двамата учители съставили и учебници, най-значителният от които бил „Славяноболгарское детеводство". Тази малка енциклопедия от шест части, пригодена умело за нуждите и състоянието на просветното дело в онзи момент (30-те години на XIX в.), се оказала — наред с Рибния буквар и пособията на Неофит Рилски — най-използуваният учебник на новобългарското взаимно училище.

В своите проповеди, както и в педагогическата си учебна книжнина от този период Бозвели развивал типичните за Балканското просвещение идеи. „Да имат човеците помежду си любов, согласие. . . училища да правят и изкусни учители да довидат. . . Да ся просвещават сос науките, да станат сущи человеци словесни, за да могат да разпознават и отделяват истината от лажата, правдата от кривдата."[166] За Бозвели просветата е главно средство за националното възмогване, за приобщаване на българите към модерния свят. Според него килийното образование е затъпяващо и не отговаря на нуждите на съвременния човек. На българите им трябват нови училища, в които светски знания да се преподават на говорим български език. С паисиевска страст Неофит Бозвели брани българския език, този най-ярък белег на народностна принадлежност. Той призовава да се изхвърлят „странноприемни турко-влахо-гречески речи и да ся украсят. . . със свойствено приличните"[167]. В училищата според Бозвели юношеството трябва не само да се обучава, но и да се възпитава. Защото възпитанието е онова мощно средство, което прави хората добри или лоши, родолюбци или родоотстъпници. Най-висшето чувство у човека е патриотизмът. „Всякий има долг неотменнен и от Бога определен да люби неговото Отечество и да има велика грижа колкото можи за неговите полезни. . . Должен е да запазва отечеството с всичките негови сили и когда ся случи нужда и да умира за отеческа любов."[168]

---

[165] Данните за началния период от живота на Неофит Бозвели са крайно оскъдни. Не е известно дори какво лично име стои зад духовното Неофит. Две сигурни сведения е оставил той за себе си — родното място Котел и бащиното име Петров. Предполага се, че е роден около 1785 г. Вероятно е учил в килийното училище в Котел, после е заминал за Света гора. Около 1813—1814 г. Неофит бил изпратен от братството на Хилендарския манастир в Свищов. По-подробно за живота и дейността му вж.: Й. п. Георгиев. Неофит Бозвели като борец за църковната ни свобода, 2. изд. Стара Загора, 1912; Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. III. с. 723—803. М. Арнаудов. Неофит Хилендароки Бозвели. Т. I—II.

[166] М. Арнаудов. Непознатият Бозвели. Първообразът на „Мати Болгария" и други необнародвани трудове и писма. С., 1942. с. 267.

[167] Славеноболгарское детеводство за малките деца. Част третая. Крагуевац, 1835. с. XII.

[168] Пак там, част вторая, с. 12—13.

За оформянето на неговите възгледи върху просветата, патриотичното възпитание и национално-културното издигане на българския народ са оказали безспорно влияние просвещенските идеи на гръцките и сръбските възрожденци. Прякото въздействие личи в педагогическите съчинения, личи и в по-късните му творби като „Мати Болгария“ и „Просвещений европейц, полумершая Мати Болгария и син Болгарии“, за които вече стана дума. Взаимствувал форма и идеи от гръцки и сръбски образци, Неофит Бозвели ги преосмисля с оглед на българската действителност, съобразно с българските проблеми и нужди. Забележително точното описание на българските селища и местности в „Краткото землеописание“ е продукт на непосредствени впечатления, добити при обиколката му из България.[169]

През 1834 г. Бозвели се озовал в Сърбия, за да отпечата в „княжеската типография“ „Славеноболгарское детеводство“. Близо двегодишният престой в свободното княжество обогатил неговия кръгозор. Любознателният Бозвели се сблъскал с нови за него места, хора, нрави и политически условия. Той разбрал какво значи политическа свобода и родно духовенство за културния напредък на един народ. „И аз — ще пише по-късно той — занебившу ми некогда в Белграде и прошедшу много места унгарских Сербов до Пещи и Будина, видех инний обряд, и инное благочиние в Свещенницех, в дяконех, в Свещеносцев и в самем народе.“[170] Добитите впечатления от живота на духовенството и народа в Сърбия и Австрия ще му помогнат да очертае по-добре перспективите на своята обществена дейност. Вероятно сега у него се е породила идеята, че и в Българско трябва да се действува за народни епископи и митрополити. Още повече, че на някои места вече народът бил изразил желанието си да има архиереи от своя род. Едва що завърнал се от Сърбия в Свищов (1836), Бозвели научил за опита на казанлъчани да издействуват от търновския митрополит Иларион Критски назначаването на Онуфрий Попович за епископ. Зарадван от тази вест, той побързал да честити на своя другар епископството.[171]

През втората половина на 1836 г. Неофит Бозвели напуснал Свищов и прекарал повече от две години в различни селища и манастири из Търновската епархия. С по-сигурни данни разполагаме за престоя му в Троянския и Габровския манастир, в Калофер и Търново.[172] През този период той „преподавал на славянобългарски език от неговите шесточастни книжки“ в училището на Габровския (Соколовския) манастир, разнасял своите учебници, повдигал с патриотични проповеди националното съзнание. Неговата агитация се насочвала все по-определено срещу гръцкото духовенство и лично срещу търновския митрополит. Печелейки съчувствие и поддръжка сред побудните българи, Неофит Бозвели постепенно се озовал начело на протестното движение срещу Панарет. В негово лице исторически назрялото движение за български владици и църква намира своя пламенен водач и организатор. Идейно-политическата зрелост на Бозвели, съчетана с личните му качества — неукротим дух и борчески темперамент, изключителна последователност и готовност да понесе последиците на своите начинания — са онези необходими предпоставки, които определят неговата по-нататъшна историческа роля.

[169] М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели... Т. I. с. 341 сл.
[170] Пак там, с. 358.
[171] В. Златарски. Архимандрит Онуфрий Попович... с. 57.
[172] М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели... Т. I. с. 387—401.

Решил веднъж да стане търновски митрополит, Неофит Бозвели заминал за Цариград, за да получи одобрението на своята кандидатура. През пролетта на 1839 г. той бил вече в турската столица.[173] Получил известни надежди за уреждането на въпроса, Бозвели подтикнал приятелите си от Търновската епархия да изпратят колективна молба в негова подкрепа до султана.[174]

Съставените прошения, с които се настоявало на мястото на Панарет да бъде определен Неофит Бозвели, били подписани от първенците на 16 кази. Едновременно с това били избрани трима представители, които да отнесат саморъчно прошенията в Цариград, а именно: търновецът Никола Кетенджиоглу, габровецът Колчо Басмаджи и х. Стефан Бобчоолу от Елена.[175] В началото на 1840 г. тричленната делегация пристигнала в Цариград.

Опитите на Неофит Бозвели да спечели подкрепата на правителството очевидно скоро станали известни на патриаршията. Тя не можела да допусне назначаването на българин, и то такъв върл неин враг като Бозвели, за митрополит на най-голямата епархия в България, името на която било свързано със спомена за независимата Търновска патриаршия. И гръцката патриаршия направила всичко, за да осуети мисията на търновските делегати. Тя използувала най-сигурното средство — подкупа — и успяла. Срещу предложените им суми българските пратеници предали прошенията, предназначени за Високата порта, в ръцете на патриаршеския кандидат Неофит Византиос. „Тия предатели отечества, недостойни да носят българско име, склониха на това тутакси."[176] В едно писмо до Г. С. Раковски от 12 септември 1841 г. сам Бозвели пише по този случай следното: „И другажди ти известих, какво святий триновский митрополит. . . сущо каквото и в Цариград тогаз измаме и прелести сос 15-те си хиляди гроша троицата проводени от народа и им взе от руцете мазарите."[177]

Едновременно с това патриаршията подкупила няколко българи да съставят прошения в полза на гърка Неофит, които да се представят пред правителството като народни молби.[178] А за да успокои духовете на недоволното население от Търновската епархия, определила Неофит Бозвели за протосингел на новия търновски митрополит, обещавайки му, че в скоро време ще го ръкоположи за ловешки епископ. Със същата цел патриаршията разпратила до Търново, Свищов, Елена, Габрово и други места синодални писма, с които съобщила, че новият митрополит ще назначава български епископи в епархията си.[179]

Предателството на българските пратеници станало широко известно. За него узнал и Васил Априлов, който остро осъдил тяхното поведение. „Онези българе, дето своята полза предпочитат от общата полза, дето ся подкупват

---

[173] М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели. . . Т. I. с. 462—466.

[174] Автобиография на Юрдан Ненов. — Сб. НУНК, кн. XIII, 1896, с. 360.

[175] М. Арнаудов. Из дейността на Неофит Бозвели. Неиздадени писма, речи и заявления. — Год. Соф. унив., Ист.-филол. фак., т. XXXIII, 1937, с. 38.

[176] Г. Раковски. Български за независимо им свящество. . . Прибавка към бр. 7, 27 окт. 1860.

[177] Архив на Г. С. Раковски. Т. II. Писма до Раковски 1841—1860. Под ред. Н. Трайков. С., 1957. с. 49. Към този случай Бозвели се връща многократно в своите писма и съчинения. Вж. Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофит Бозвели). . . с. 15, 19, 23—24; Ив. Шишманов. Един непознат труд на Неофита Бозвели. . . с. 340—341; М. Арнаудов. Из дейността на Неофит Бозвели. . . с. 38—39.

[178] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели). . . с. 23.

[179] М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели. . . Т. I. с. 514.

от користолюбието да утесняват братята си, тези българе са изчадие дяволско. . . Ако имаха българете общо согласие, ако чорбаджиите им, богатите и големците гледаха общото добро и ползата на родът си и не ги подкупваха хитрите владици с дарби и армагани, . . .тогаз. . . немаше нито един грък да е владика или епископ по България."[180] И Априлов съветва съгражданите си друг път за такива работи да избират „хора безпорочни" и неподкупни.[181]

Усилията на Неофит Бозвели и на неговите поддръжници останали напразни. През август 1840 г. в Търново пристигнали новият гръцки митрополит Неофит Византиос и Неофит Бозвели в ролята на негов протосингел. Много скоро отношенията между тях се изострили. Бозвели, види се, е показал своето несъгласие с действията и поведението на владиката. Той дори напуснал Търново и се установил при своя другар Максим Райкович, игумен на Лясковския манастир. Митрополитът от своя страна търсил сгоден случай, за да се отърве от непокорния българин. Наклеветен пред патриаршията, без разрешение на Високата порта, Неофит Бозвели бил отвлечен (март 1841 г.) от Лясковския манастир и откаран в Света гора.[182]

Борбата за църковно-национална независимост се подготвя бавно, започва нерешително, за да се разрасне постепенно в организирано и масово легално движение. Ако съпоставим описаните по-горе отделни звена от началото на църковното движение, неминуемо ще вникнем в процеса на съзряването и утвърждаването му.

Докато врачанската разпра е конфликт преди всичко между местния владика и българския чорбаджия Димитраки Хаджитошев, то в Скопие вече се чувствува по-голямата активност на самото население. То проявява упорство в отстояване на своите интереси, противодействува остро на всеки опит от страна на владиката да засили и разшири влиянието си. Именно поради това скопските архиереи са принудени да действуват по-гъвкаво, без да дразнят народностните чувства на българите. В Скопие, както в Самоков и Стара Загора, по-определено, отколкото във Враца, се издига искането за български владика, и то за такива българи, които са живели и работили по тези места, които с показаното родолюбие и морални качества са спечелили доверието на съгражданите си. Но, общо взето, случаите във Враца, Скопие, Самоков и Стара Загора са повече или по-малко епизодични и локални конфликти с църковно-национален характер, без да имат непосредствен отзвук извън пределите на съответните райони.

Ако сравним тези ранни прояви на църковното движение с борбата против Панарет в Търновската епархия, веднага проличава разликата. Първо —

---

[180] Писмо от В. Априлов до Габровската община, Одеса, 17 авг. 1840, В. Е. Априлов. Съчинения. . . с. 314.

[181] Писмо от В. Априлов до Габровската община, Одеса, 19 юли 1842, В. Априлов. Съчинения. . . с. 345.

[182] Архив на Г. С. Раковски. Т. II. с. 49—50. По време на заточението Н. Бозвели продължил да се бори срещу фанариотското духовенство. Сега той написал първите си диалози („Просвещений европейц, полумершая Мати България и син Българии"), писал и превеждал стихове. Той поддържал писмена връзка с приятелите си в Търновската епархия и с цариградските българи, които направили опит да издействуват неговото освобождаване. „Три цели години многажди и всячески по должности вяры общеиснафски ся молихме Патриарху, за да го освободи от заточения, но каквото никогаж за ничто, като что сми болгари, не ни преминува в Патриканата молбата, така и за беднаго Неофита совсем не премина" (М. Арнаудов. Из дейността на Неофит Бозвели. . . с. 35). За периода на протосингелството му и първото заточение вж. по-подробно у М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели. . . Т. I. с. 512—586; Т. II. с. 7—84.

по масовост. Съставените срещу търновския митрополит прошения обикалят всички големи селища на обширната епархия и са подписани от първенците на 16 кази. За първи път са обединени и насочени в едно искане силите на 16 български селища заедно с техните околии: Търново, Свищов, Русе, Никопол, Разград, Габрово, Ловеч, Враца, Плевен, Оряхово, Севлиево, Стара Загора, Нова Загора, Казанлък и Чирпан. Този факт говори за наличие на известна организираност и съгласуваност. За първи път сега се избират представители, които лично да изкажат народните желания пред патриаршията и пред Високата порта. И още нещо. Начело на движението в Търновско застава една изключителна личност — Неофит Бозвели, надарен с необходимите качества за водач и организатор.

Важен фактор за по-активното проявление на българите от Търновската епархия е безспорно Гюлханския хатишериф. Прокламираните чрез него равноправие и свободи са послужили като аргумент, като основание на българите да предявят по-решително своите искания; да преодолеят инертността в отношението си към чуждите архиереи, вековното страхопочитание към Цариградската патриаршия. Първата крачка не постига целта си. Първоначалната решителност бързо се пречупва при сблъсъка със съпротивата на всесилната Велика църква. Поведението на търновските делегати в Цариград говори за това. Но важното е друго. Повдигнатият в най-голямата българска епархия въпрос за изгонването на гръцките владици не заглъхва. Чрез Неофит Бозвели той е пренесен в Цариград, където пуска корени, за да обхване постепенно всички краища на българските земи и да не слезе от сцената на обществено-политическия живот до окончателното му решаване. В този смисъл можем да считаме движението в Търновската епархия против Панарет (1833—1840) като начало на всенародната борба за самостоятелна българска църква.

ГЛАВА ТРЕТА

ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНИ БОРБИ ПРЕЗ 40-ТЕ — 50-ТЕ ГОДИНИ НА XIX В.

1. ПРОГРАМА И ЦЕНТЪР НА БЪЛГАРСКОТО ЦЪРКОВНО ДВИЖЕНИЕ

Трудно би могло да се каже откога започва заселването на българи в Цариград. Като политически, стопански и консумативен център на обширната империя, този град, види се, отдавна привличал много българи, търсещи там поминък, повече сигурност и по-добър живот. През втората четвърт на XIX в. българската цариградска колония постепенно нараснала и достигнала приблизително 30 000 души. Новите преселници били предимно занаятчии и търговци. Около хиляда българи работели в държавната манифактурна работилница, произвеждаща дрехи за войската. Те били подчинени на специален ред и организация. Носели униформа, близка до военната, но с черни сукнени фесове, украсени със специалния знак на занаята им. „Тии българи, къту царски человеци, т.е. военни шивачи, имаха някои си преимущества от других поданих. Не плащаха никакво даждие и бяха свободни от всякаго угнетения, както и турци по него время."[1] Работниците в държавната шивашка манифактура произхождали предимно от подбалканските селища: Калофер, Копривщица, Карлово, Клисура, Сливен, Котел и др. Техен първомайстор бил Иван Спасов от Калофер. След неговата смърт в 1845 г. първомайстор станал брат му Атанас Спасов, а от 1861 г. — друг калоферец, Димитър Банков.[2]

Останалите български занаятчии (абаджии, хлебари, кожари, градинари, млекари, тютюнджии и пр.) били организирани в еснафи, „отделни от други народов и припознати чрез печати, дадени им от Отоманско правителство, носящи знак общества им"[3]. Най-голям бил абаджийският еснаф, чието седалище се намирало в Галата.

Втората значителна група сред цариградските българи били търговците, които особено се увеличили и замогнали от 40-те години нататък. Сред тях се откроявали братя Тъпчилещови, братя Золотович, братя Комсиеви, Караминкови, Д. Несторов, Д. Тюлев, С. Увалиев, братя Симови — всички от Калофер;[4] копривщенците Радомирови, Нейкови, Моравенови, Караве-

[1] Г. Раковски. Българский за независимо им священство. . . — Дунавски лебед, бр. 3, 29 септ. 1860.

[2] Н. Начов. Цариград като културен център на българите до 1877 г. — Сб. БАН, кн. XIX, 1925, с. 6.

[3] Г. Раковски. Българский за независимо им священство. . . — Дунавски лебед., бр. 3, 29 септ. 1860.

[4] Н. Начов. Калофер в миналото 1707—1877. С., 1927. с. 35—54.

лови, Джейкови, Маджаров;[5] сливенците Д. Добровйч и И. Недялковйч,[6] карловците братя Гешови, и много други. Техните търговски кантори били разпръснати из целия град, но главното им седалище бил Балкапан хан, разположен край Златния рог, около моста Галата.[7] Тук се събирали най-често цариградските българи, тук отсядали пристигащите от вътрешността на страната. Тук се решавали общите въпроси и се бистрела политиката.

От края на 30-те години в турската столица започнал да се формира кръг от български интелигенти. Първоначално той се състоял от учениците в Куручешменското училище, сред които били Г.. С. Раковски, М. Балабанов, Г. Кръстевич, Иларион Макариополски, Сава Доброплодни, синовете на Стефан Богориди — Николаки и Александър, Атанас П. Гранитски, братята Стефан и Петър Изворски, Васил х. Стоянов Берон, Григорий Хилендарски и др.[8]

Въпреки предприемчивия дух на цариградските българи, проявен в стопанската дейност, докъм 40-те години те не се изявявали като компактна група от хора с национален облик и стремежи. У тях, както се изразява Г. С. Раковски, „народний дух съвсем угаснал“. Сред осганалите народностни групи на космополитния град тяхното име не се откроявало. Посредством турския език те установявали своите стопански и ежедневни контакти. Побогатите се сливали с гърците. Говорели гръцки, обличали се като граждани по подобие на гърците, черкували се в техните църкви. Колкото за видните турски сановници Стефан Богориди и Василаки Вълков, те толкова били срасnали със служебното и общественото си положение, че рядко напомняли за своето българско потекло. С една дума, цариградските българи били доста хетерогенна среда, необединена от общи национално-обществени усилия и цели, без общ духовно-културен живот. Голяма заслуга за тяхното раздвижване имал Неофит Бозвели. Той пръв поставил пред тях големия национален въпрос — въпроса за духовна еманципация.

С пристигането си в турската столица през пролетта на 1839 г. Бозвели установил за първи път контакт с цариградските българи. Вероятно той найнапред е потърсил подкрепата на влиятелните пред Портата Ст. Богориди, Ст. Чалъков и В. Вълков. Но разочарован скоро от тяхната пасивност, насочил цялото си внимание към „простите българи“. Бозвели живял известно време сред шивачите в Хамбара (така се наричало зданието, където се помещавала държавната манифактура) и извършвал там богослужение на български език.[9] Обикалял и другите места, населени от българи, за да проповядва родолюбие и да агитира за български владици. Разпален родолюбец, „имеещ дарба природна слова“, Неофит Бозвели умеел да въздействува върху събеседници и слушатели. Неговата остра и открита критика срещу гръцкото духовенство намирала отглас сред тях и той постепенно спечелил доверието на мнозина от цариградските българи. „Между простому народу, кому отец Неофит многогодишном опитом познаваше дух, поскоро подействува негова проповед, а най-паче между царским шивачам. Засениная заря народности

[5] Ив. Говедаров. Копривщица в свръзка с духовното ни и политическо възраждане. Спомени. Плевен, 1921. с. 15—16.

[6] С. Табаков. Опит за история на град Сливен. Т. II. С., 1924. с. 441.

[7] Н. Начов. Цариград като културен център. . . с. 177 сл.

[8] М. Балабанов. Гаврил Кръстевич. Народен деец, книжовник, съдия, управител. С., 1914. с. 129 сл.

[9] Г. Раковски. Българский за независимо им священство. . .— Дунавски лебед, бр. 3, 29 септ. 1860; вж. още П. Карапетров. Сбирка от статии. Средец, 1898. с. 4.

почна в тях да блещука, а в невинни им серца разпали ся пламен любородности!“[10]

Дошъл в Цариград, за да защити интересите на Търновската епархия и своите интереси, скоро Бозвели застъпва нещо по-принципно, „способно да придаде на агитацията му общобългарски характер“[11]. Заминаването му за Търново като протосингел на търновския митрополит и след това заточението (от март 1841 до юли 1844 г.) попречили на Неофит да затвърди започнатото в Цариград дело. Но основите били поставени. Неговите идеи бавно, но трайно печелели умовете на цариградските българи.

Междувременно през първата половина на 40-те години обликът на българската колония в Цариград значително се променил. Увеличавали се и се замогвали българските търговци. Нараствал техният интерес към обществено-културните прояви на нашия народ. В 1844 г. цариградският търговец х. Рали х. Мавридов станал главен настоятел на Фотиновото „Любословие“. От това списание се заинтересували и братята Тъпчилещови и Моравенови. По идея на Фотинов те заедно с Н. Вълкович, Филипиди и др. направили постъпки пред Високата порта за откриване на българска печатница в столицата, но не успели.[12] Пак в началото на 40-те години тук започнали да излизат първите печатни книги на български език. В 1843 г. те били на брой 3, през 1844 — 5, за да се умножат все повече занапред.[13] Печатането на славянските книги в патриаршеската типография ръководел охридчанинът Йоан Димитриевич.[14] Цариградските българи подпомагали издаването на книги на роден език. Например в списъка на спомоществователите на Иларионовия превод на съчинението на московския митрополит Платон четем имената на 120 представители на цариградската колония — „любородни чорбаджии“, „любородни търговци“, занаятчии, ученици.[15] Духът на цариградските българи през тези години бил доста по-различен от духа, който описва Раковски за времето до първото идване на Неофит Бозвели в турската столица. Българската цариградска колония постепенно се превърнала в единна среда с национален облик, с възможности да действува за културното издигане и утвърждаване на българския народ. Идеята за национална просвета и култура, идеята за български владици не била чужда на най-будните нейни представители. И когато през 1844 г. Неофит Бозвели се завърнал от Света гора в столицата,[16] той намерил сред тях съмишленици и верни сътрудници. Първият бил Иларион Макариополски.[17]

---

[10] Г. Раковски. Българский за независимо им священство... — Дунавски лебед, бр. 3, 29 септ. 1860.

[11] М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели... Т. I. с. 469.

[12] Ив. Шишманов. В. И. Григорович... с. 261—262.

[13] Н. Начов. Новобългарска книга и печатното дело у нас от 1806 до 1877 г. — Сб. БАН, кн. XV, 1921, с. 24, 74 сл.

[14] За него вж. у Ив. Шишманов. В. И. Григорович... с. 262—263.

[15] Платон, митрополит Московски. Православное оучение. Преведено на български от Илариона Стоянова Еленчанина. В Цариград, 1844 (списъкът е приложен накрая).

[16] Отчаян, че не може по официален път да получи разрешение да се завърне в Цариград, Неофит Бозвели стигнал до мисълта за бягство. В това начинание му помогнал Онуфрий Попович. Вж. В. Златарски. Архимандрит Онуфрий Попович... с. 62. Без знание на църковните власти в Карея, но снабден с тескере от турския управител на полуострова, Бозвели избягал от заточение и пристигнал тайно в столицата в края на август 1844 г. (Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели)... с. 28.

[17] Стоян Михайловски е роден през септември 1812 г. в семейството на заможен занаятчия в гр. Елена. Първоначално учил в местното училище при прогресивния даскал Ан-

Важно значение за идейното формиране на Иларион Макариополски имал престоят му на о-в Андрос като ученик на известния гръцки просветител Т. Каирис, за когото говорихме по-горе. Тук той участвувал в „Славянобългарското ученолюбиво дружество", членовете на което си поставили за цел да съдействуват за просвещаването на своя народ и за изгонването на гръцките владици. Дружеството продължило да функционира и след като групата българи от Андрос се прехвърлили да следват в Атинската гимназия. В този период Иларион се сближил с младия Раковски, който до края на живота си, дори когато пътищата им се разделили, запазил най-добри чувства към своя приятел. Повлиян от революционните планове на Раковски, той сътрудничил в тайното Македонско дружество, което поддържало тесни връзки с критските и тесалийските революционери и проектирало общо революционно действие. Вероятно във връзка с плановете на дружеството Иларион напуснал гимназията на 26 април 1841 г.[18] и пътувал няколко месеца из България. След провала на Браилския бунт Македонското дружество се разтурило. Това е първият и последен опит на Иларион Макариополски да участвува в революционна организация.

След като се установил в Цариград, Иларион направил постъпки (лятото на 1841 г.) чрез Васил Априлов да продължи образованието си в Русия. Одеският българин му издействувал от руския синод разрешение да учи на свои разноски в Киевската духовна семинария.[19] Но подведен от обещанието на Стефан Богориди, че в скоро време ще бъде ръкоположен за владика в България, той не заминал за Киев.[20] В 1843 г. Иларион Макариополски отново подновил постъпките си за следване в Русия. Убеден, че няма да срещне пречки за това, той отишъл в Атина, срещнал се със съучениците си — членове на „Славянобългарското ученолюбиво дружество", на които дал писмено уверение, че и занапред ще служи на своя народ. „Аз ще продължавам до край да се боря искрено с всичките си сили, като изпълнявам не само наложените ми дела за добра сполука и изход на предприятието, но и своите задължения към тях, без да пренебрегна и най-малко важния удобен случай, от който би се появило нещо сгодно или полезно за нас, било за нашето дело."[21] Тези думи имат смисъла на клетва-обещание. Те показват, че Иларион Макариополски твърдо е избрал своя път — да действува навсякъде и всякога за национално-културното издигане на българския народ, за неговата духовна еманципация.

дрей Робовски, а после в гръцкото училище на Арбанаси. Тринадесетгодишен, той заминал за Търново да се учи на занаят и да се подготвя за търговия, защото такова било социалното правило — синът бил длъжен да наследи професията на бащата. Търговското поприще не било по вкуса на юношата. Той мечтаел да продължи образованието си и да се посвети на духовна дейност. Това желание го отвело през 1831 г. в Хилендарския манастир, където получил духовно звание и името Иларион. Посещавал две години гръцкото училище в Карея, а оттам заминал за о-в Андрос в школата на прочутия елинист Каирис. По-подробно за живота и дейността на Ил. Макариополски вж. неговите биографи: М. Радивоев. Време и живот на търновския митрополит Илариона Макариополски. С., 1912; М. Арнаудов. Иларион Макариополски... с. 11 сл.

[18] М. Арнаудов. Иларион Макариополски... с. 30.

[19] Д. Костов. Пет писма на В. Априлов до Иларион Макариополски. — Изв. Нар. етногр. музей — София, II, 1922, кн. I—II, с. 23—36.

[20] Освен от писмата на Априлов това се вижда и от едно писмо на Г. Кръстевич до учителя му Райно Попович с дата 19 март 1844. (Ив. Шишманов. В. И. Григорович... с. 264—265).

[21] Библиотека Д-р Ив. Селимински. Кн. IV. С., 1906. с. 7—8.

Иларион Макариополски е представител на онзи кръг от българската ранна интелигенция, която се образова и оформя идейно в гръцките училища, в климата на просвещенските, хуманистичните и националнодемократичните идеи. Още в Андрос той узрява за мисълта, че българският народ трябва да се просвещава на родния си език и на него да твори своята духовна култура. Запознат с големия спор за характера на гръцкия книжовен език, Макариополски обсъжда този въпрос с оглед на българския език. В послесловието на своя превод на Платоновото съчинение „Православное учение" той споделя възгледа, че българският книжовен език трябва да се изгради на основата на говоримия, но в правописа да се съхранят основните форми на църковнославянския. По този начин според него ще се запази и подчертае връзката със старобългарската писменост и култура, с историческото минало на народа и неговия славянски произход.[22] Становището на Макариополски се доближава до това на Кораис и е повлияно очевидно от разпространената тогава теория на Хердер за езика като основен белег на народността в нейното историческо развитие.[23]

За да се осигури обаче самостоятелно национално-духовно развитие на българския народ, било необходимо да се прекъсне зависимостта от гръцката църковна власт, чиито представители провеждали чуждо културно влияние, администрирайки църковното и просветното дело. Идеята за заместване на гръцките владици с български, намерила почва и сподвижници сред българското общество, не останала чужда и за Иларион Макариополски. Очевидно тя е занимавала неговото съзнание в един вече конкретен план. Защото въпреки голямото желание да учи в Русия той останал в Цариград заради възможността сам да стане владика някъде из България. Склонни сме да допуснем, че Иларион Макариополски още през този период е виждал перспективата на българското църковно движение като борба не само за български архиереи, но и за пълна църковна независимост. Създаването на национална автокефална църква в свободна Гърция не е могло да не окаже въздействие върху неговото виждане относно предстоящото поставяне и решаване на българския църковен въпрос.

След като патриаршията отказала да даде съгласието си за следване в руска духовна семинария, Иларион Макариополски отседнал трайно в Цариград, решен да действува открито срещу гръцката църковна власт. Той застанал редом до Неофит Бозвели, за да споделят занапред заедно трудностите и постиженията на всенародната борба.

На пръв поглед изглежда странно, че двама души, така различни по характер и темперамент, се свързват и действуват единно за народното дело. Още П. Р. Славейков, който отблизо ги познавал, прави интересна сравнителна характеристика.[24] Без ни най-малко да отнема от „важността на подвига му", той намира Бозвели твърде буен, невъздържан и с „груби маниери защищаващ правдините на народа си". Той според него действувал силно върху „простата маса". А Иларион бил въздържан, много по-тактичен, високо образован и имал голямо влияние върху „по-развитите умове". Симпатиите на Славейков са на страната на Макариополски, чиито лични качества са по-близки до собствената му същност. На Славейков не допадали резкостта,

[22] Платон, Митрополит Московски. Цит. съч., с. 222—223.

[23] C. Dimiras. La Grèce au temps des Lumières... p. 16.

[24] П. Р. Славейков. Иларион Ст. Михайловский, митрополит Търновский. — Летоструй, Изд. Хр. Г. Данов, VIII, 1876, с. 38—39.

буйният нрав и крайните реакции на Неофит. Наистина Бозвели бил по-непосредствен, дори по-наивен, прям и неспособен на никакви компромиси. Истински борец за национално самоопределение, горещ патриот, той съчетавал в себе си проповедника и духовника, книжовника и педагога, възторжения народен трибун и водач. Неговата крайно интересна и самобитна личност наистина трябва да се изучава, както препоръчва Б. Пенев.[25] Буйният темперамент и голямата импулсивност на Бозвели се допълвали от умереното и по-сдържано поведение на Иларион Макариополски. От двамата той бил по-дипломатичен и по-ловко се ориентирал в сложната обстановка на противоречиви и взаимодействуващи фактори, намесили се в българския църковен въпрос.

На 2 септември 1844 г., т. е. скоро след завръщането си от Света гора, Неофит Бозвели се запознал посредством Константин Огнянович с Михаил Чайковски. Полският агент бил предварително осведомен за качествата на родолюбивия българин, знаел за неговата популярност и държал да спечели доверието му. Още при първата им среща Чайковски посъветвал Бозвели „с голяма предпазливост и умение да представи работата на турците и чрез оказаната привързаност към тях да си осигури закрила у Портата“[26]. Постарал се същевременно да го свърже с видни турски сановници и да осигури неговата безопасност, настанявайки го на квартира в манастира на лазаристите.

Политиката на М. Чайковски за сближение на българските дейци с турското правителство, посредством което да се действува срещу гръцката патриаршия, допаднала на Неофит Бозвели. Той се заел да изложи пред Високата порта положението на българския народ под духовната власт на гръцката църква. Съставеният от Бозвели обширен меморандум бил представен на великия везир Мехмед Али. В края на септември изложение до правителството написал и Иларион Макариополски.[27]

Изложенията на Неофит Бозвели и Иларион Макариополски от септември 1844 г. са основни документи от началния стадий на църковното движение. Те са написани с такъв мащаб и разбиране на актуалните проблеми на българския народ, че надхвърлят рамките на лични прошения. Изложените в тях искания отговарят на нуждите на българската нация и стават нейна програма в църковно-националната борба до Кримската война.

В началото на своя меморандум[28] Неофит Бозвели напада остро руската политика спрямо българите. Царска Русия според него дълго време поддържала илюзията, че ще освободи единоплеменния славянски народ, и българите вярвали в това. Разочарованието настъпило след руско-турските войни. Авторът посочва масовите изселвания, насърчавани от руското правителство, като пагубни за българския народ. По-нататък Бозвели набляга на единодействието на руската държава и гръцката Цариградска патриаршия, насочено срещу устоите на Османската империя и против интересите на българския народ. И той предупреждава, че „ако Портата не вземе необходимите

---

[25] Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. III. с. 727. Задълбочен психологически портрет на Н. Бозвели вж. у В. Смоховска-Петрова. Неофит Бозвели... с. 20—25.

[26] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 119.

[27] Пак там, с. 121, 123.

[28] Текстът на този документ доскоро не беше известен. Открит е от В. Смоховска в архива на княз Чарториски във френски превод, направен от М. Чайковски и изпратен на княза на 26 септември 1844 г. Тук използуваме публикацията на Смоховска. Неофит Бозвели... с. 167—175.

мерки за предотвратяване на тези затруднения (произтичащи от гръцката и руската политика — б. м., З. М.), дори и самата Порта може да се изложи на известна опасност“[29].

Разкривайки беззаконията на гръцките владици в българските епархии, Бозвели най-често дава за пример поведението на търновския митрополит, когото добре познава и чиято жертва е самият той. Гръцките архиереи използували положението си на привилегировани, за да ограбват българското население. Те пречели за развитието на образованието и просветата, държали народа в мрак и невежество. Нещо повече, преследвали неугодните за тях българи, клеветели ги пред правителството като бунтовници, заточавали ги произволно, без разрешение на Високата порта. А в същност гърците, сочи авторът, поддържани от Русия, организирали брожения, подкопаващи мощта на султана.

Изложението, написано с присъщата на Бозвели прямота и изразителност, е насочено срещу духовната власт на Цариградската патриаршия върху българските земи и срещу политиката на царска Русия. Антигръцкият характер на документа е естествен. Прави впечатление обаче враждебното отношение на Бозвели към руската политика. Кои са подбудите за този подчертано антируски тон? На първо място, разбира се, тактически съображения. Целейки да спечели доверието на Портата, да спечели нейната поддръжка на страната на българите в конфликта с Цариградската патриаршия, Неофит Бозвели съзнателно напада Русия — традиционния неприятел на Османеката империя. Подобна насоченост е допадала не по-малко и на полската агенция, със знанието и със съдействието на която е написана тази молба. Но дали в случая се касае само до един външен тактически ход? Или има нещо по-дълбоко, отговарящо на политическите възгледи на Неофит Бозвели?

Правилен отговор на този въпрос дава в цитираната вече студия В. Смоховска. Като изхожда не само от разглеждания документ, но и от други творби на Бозвели, които не са били предназначени за Портата, например „Мати Болгария“, тя заключава, че той е последователен в своето критично отношение към руската царска политика и че причината за тази страна от политическите му възгледи се крие в обстоятелствата, при които е бил поставен да действува.[30] Впрочем в меморандума си Бозвели признава, че самият той е вярвал по време на руско-турската война през 1806—1812 г. в освободителната мисия на Русия. Но резултатите от войната, преселването на българи и отношението на руското правителство към преселниците събудили у него първите съмнения относно добронамерeността на царската политика. Още повече се засилили неговите настроения срещу нея в годините на новата руско-турска война (1828—1829), последвана от най-масово изселване и обезлюдяване на цели райони от българските земи. С точен политически усет Неофит Бозвели преценява тези изселвания като вредни за консолидацията на българския народ, за неговото бъдеще. Той многократно в различни свои съчинения ще се връща на този въпрос.

Разбира се, основната причина, поради която Неофит Бозвели се проявява в случая като „русофоб“, е руската църковна политика на Изток, насочена към запазване единството на православието и към поддръжка на Цариград-

[29] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 171.
[30] Пак там, с. 34 сл.

ската патриаршия.[31] Освобождението на българския народ от духовната зависимост на гръцката Велика църква Бозвели смята за първа и най-актуална задача. С оглед на това той преценява политическите сили и фактори и в частност ролята на царска Русия, която в този момент е противник на българските тежнения за църковна независимост. Неофит Бозвели не мрази Русия и руския народ. Напротив, за него тя е „най-крепко от всите царства" и „единоматернославенородна милодрага сестра", както се изразява в „Землеописанието". Той обаче е настроен против руската царска политика и е огорчен, че именно тази сила, която трябва да подкрепи българите, застава на страната на патриаршията.

Неофит Бозвели е най-яркият представител на онзи кръг български политически дейци от втората четвърт на XIX в., за които най-близката за разрешаване задача на националноосвободителното движение е гарантирането на българската национална самоопределеност чрез отхвърляне зависимостта от гръцката църковна власт. Не само в даденото тук изложение, но в почти всичките си съчинения Бозвели развива идеята, че злините, причинявани от османския поробител, са по-малко страшни за българския народ от „грекофатрическото беснование". Нито кърджалиите, нито еничарите, нито агите и аяните, многократно изтъква той, не са така опасни за неговия народ, както „тайно действуващите, притворни защитници", „в овча кожа облечени бесни вълци" — гръцките владици. Те са прикритият, затова и по-опасният враг на българите. От тях най-напред трябва да се освободи нашият народ.

Тази основна политическа концепция на Бозвели определя не само отношението му към Русия, но и към турското правителство в момента. За него е ясно, че в предстоящата борба с Цариградската патриаршия на българите са нужни силни и надеждни съюзници. При враждебността на Русия срещу всеки опит за нарушаване единството на православието в Османската империя те са принудени да търсят помощта на Високата порта. Бозвели е дълбоко убеден, че турското правителство може и трябва да бъде спечелено за българската кауза. Затова той веднага възприема съвета на М. Чайковски да „представи работата на турците". Меморандумът от септември 1844 г., колкото остро е написан срещу гръцката и руската политика, толкова доброжелателно и ласкателно се отнася спрямо османската власт. Този „верноподанически" стил е типичен въобще за прошенията от онази епоха, отправяни към Портата. Но в случая той е израз и на възприетата от Бозвели протурска ориентация, в основата на която лежи вярата, че турското правителство ще подпомогне българския народ в конфликта му с гръцката патриаршия. От този момент нататък Бозвели последователно ще действува да спечели доверието и разположението на Високата порта. Към нея ще отправя своите прошения. Ще търси лични познанства с видни турски държавници и влиятелни пред правителството лица. И в това отношение той е изненадващо последователен. „Арх. Неофит — споделя Чайковски — е може би първият българин, който с цялата искреност и лоялност на своя характер е изложил на правителството на Негово Величество цялата истина за своя народ."[32]

Но казаното дотук не означава, че Бозвели е туркофил изобщо, че поддържа османското владичество, че е против политическото освобождение от турско робство. Макар в неговите съчинения да не намираме конкретни

[31] За политическата линия на Русия към българо-гръцката църковна разпра в периода до Кримската война вж. в настоящия труд на с. 180 сл.

[32] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 194.

изказвания относно начините за политическото освобождение, някои най-общи разсъждения върху проблема за робството и свободата ни убеждават, че идеалът на Бозвели за бъдещето на българския народ е пълната национална и политическа свобода. „Желая свободата на Болгарского народа" — четем в „Славеноболгарское детеводство"[33]. Интересно в това отношение е и писмото му до княз Чарториски от 17 март 1845 г.,[34] в което той се опитва да намери морални и исторически предпоставки за политическите си възгледи. Паралелът, който Неофит прави между настоящата робска действителност и свободното минало на България, иде да изрази мисълта, че „понеже владение ни едного мучителя не е постоянно, то и ни един народ не е възможно да остане вечно под игом мучителства, кое скоро изчезва и в пепел се превръща, както и имаме доволно на това примеров в времената древни и нови"[35].

Историцизмът у Бозвели, както у Паисий, служи на националнополитически цели. Чрез историята той убеждава в преходността на явленията, доказва, че робът не остава вечно роб. Но сега, когато според него пред българите стои задачата да отхвърлят гръцката църковна власт, няма нищо противонародно в това да се прибегне до помощта на османския поробител. Още повече, че като легално движение църковната борба намира своето законно основание в обявените от Високата порта реформи, прокламиращи равноправието на всички поданици на султана. И естествено е ръководителите на тази борба да настояват именно пред правителството за действителното прилагане на обещаните религиозни и граждански свободи. При това Бозвели е разбирал, че Високата порта е силата, която фактически и формално може да реши българския църковен въпрос. Защото на времето тя е признала привилегиите и властта на Цариградската патриаршия върху българските епархии и тя е в състояние да ѝ ги отнеме.

Следователно протурската ориентация на Неофитовата дейност не е продиктувана от верноподанически чувства, а е въпрос на тактика, и то правилно избрана. Защото в първоначалния стадий на борбата, при враждебността на Русия, подкрепяща изцяло патриаршията, турската власт и антируските европейски сили се явяват единственият възможен съюзник на българите.

Антируската насоченост на Неофитовото изложение и протурският тон постигат тактическата цел — засилват доверието на османската власт към неговия автор. Както съобщава М. Чайковски, турските държавници одобрили меморандума на Бозвели, а за самия него събрали сведения и се убедили, че „от самото начало, от когато е приел духовен сан, дори досега той все се е противопоставял на действията на Русия и Гърция и е теглел българите към Портата"[36]. Не е такова отношението им към Иларион Макариополски. Те, продължава Чайковски, „не вярват на този свещеник, защото той има двама братя в Русия"[37]. Но не само този факт обуславя недоверието към втория водач на цариградските българи.

Прави впечатление, че в меморандума на Иларион Макариополски липсват каквито и да било нападки срещу Русия. Същото важи и за останалите материали, написани от него. Вече споменахме за желанието на будния еленчанин да продължи своето образование в Русия и за причините, които осуе-

[33] Славеноболгарское детеводство за малките деца. Част третая, с. 51.
[34] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 177—184.
[35] Пак там, с. 178.
[36] Пак там, с. 125.
[37] Пак там.

тяват неговото заминаване. Посочихме също така, че той е един от онези образовани българи, учили и идейно формирали се в гръцка културна среда, сред които агитацията на В. Априлов за ориентиране на българските интелигенти към Русия намира най-пряк отзвук. Но отношението на Иларион Макариополски към голямата славянска страна не е продиктувано само от сантиментални чувства. То е резултат на политическа прозорливост. За по-образования Иларион, получил широк поглед върху политическото състояние на балканските народи, е ясно, че освободителните тежнения на българския народ са неосъществими без подкрепата на Русия. Русия е обективно силата, която може да бъде естествен съюзник на българите, защото политическите интереси и на двете страни изискват нарушаване статуквото на Балканите и специално в Османската империя. Вярвайки в историческата мисия на Русия, призвана да играе ролята на покровителка и освободителка на поробените балкански народи, въздържайки се от всякакво открито противопоставяне и критикуване на нейната политика, Макариополски същевременно отчита противоречията между тази политика и българските националноцърковни тежнения. Той съзнава, че в това отношение и на този етап българите не могат да разчитат на доброжелателство и подкрепа от страна на Русия. И както точно отбелязва В. Смоховска, „ако през 1844—1845 г. той се свързва с полската агенция и възприема политическата насока, поддържана от Чайковски, това несъмнено е само последица от тогавашната политика на царска Русия, която в този период действува заедно с патриаршията“[38]. Но още веднъж трябва да подчертаем, че за разлика от Неофит Бозвели Иларион Макариополски не се обявява открито срещу руската политика и дипломация. Не залага изцяло на поляците и на Високата порта. На тази страна от неговото поведение обръщат внимание с небезоснователно подозрение турската власт и самият Чайковски. „Относно меморандума на Иларион считат го (турските държавници — б. м., З. М.) насочен като че ли изключително срещу патриаршията“ — пише той до своя шеф княз Чарториски.[39]

В своето пространно изложение[40] Макариополски характеризира отношението на цариградското духовенство към българския народ. Гръцките архиереи, пише той, са чужди на паството си. Те не изпълняват пастирската си мисия, а преследват само личното си забогатяване. Широкото разпространение на гръцкия език и стремежът да се задушат националните прояви на българския дух са израз на противобългарската политика на Цариградската патриаршия. Резултатите от тази политика са пагубни не само за българите, но и за господството на турската власт, тъй като в крайна сметка фанариотите целят създаването на голяма гръцка империя. Иларион Макариополски подчертава още, че нашият народ е лишен от всякаква справедливост и закрила, защото гърците умело заблуждават турското правителство, клеветят българите като бунтовници и рушители на султанското господство.

Най-съществената част от септемврийските изложения на Неофит Бозвели и Иларион Макариополски са исканията, които те представят от името

---

[38] В. Смоковска. Неофит Бозвели... с. 44.

[39] Пак там, с. 125.

[40] Пълния текст на това изложение вж. у М. Арнаудов. Иларион Макариополски... с. 321—330. Доскоро той се смяташе за втори негов меморандум, съставен през лятото на 1845 г. В. Смоковска доказа, че в същност това е първият меморандум на Макариополски до Високата порта, написан в края на септември 1844 г. (По този въпрос вж. В. Смоковска. Неофит Бозвели... с. 45—46.)

на българския народ пред правителството. Тези искания се свеждат до следното: 1. Българите да имат архиереи от своята народност и те да се избират от епархиите; 2. Да откриват свои народни училища; 3. Да са свободни да печатат книгите и вестниците си на роден език; 4. Да имат своя църква в Цариград; 5. В българските градове да се създадат съдилища от българи и мюсюлмани, за да се защищават срещу гръцките интриги; 6. Да се състави една българска делегация от членове на духовенството или от граждани-миряни, които „бидейки напълно независими от патриаршията, биха изложили всички нужди на народа пряко на Високата порта“[41].

Тези документи имат подчертан програмен характер. В шест основни точки са формулирани исканията на българския народ, които отговарят на назрялата историческа необходимост да се осигури и гарантира духовно-културната самостоятелност на българската нация. Този резултат според авторите на меморандумите би се постигнал, на първо място, чрез изборност на висшия клир от средата на българското духовенство. Или, с други думи, настоява се българските епархии да се управляват от архиереи българи. В случая Бозвели и Макариополски се явяват изразители на една назряла вече сред българското общество идея.

Искането за български владици се издига спонтанно в хода на първите локални църковни конфликти (Враца, Скопие, Самоков, Търново). Във всички тези случаи населението настоява съответният гръцки представител на Цариградската патриаршия да бъде заменен с български владика. По-обосновано, в общонароден план тази идея се развива от отделни представители на българското общество, главно сред емиграцията. Ще посочим само някои примери.

Вече говорихме за българското „Ученолюбиво дружество“ на о-в Андрос, членовете на което си поставили за цел да се трудят за духовно-просветното издигане на своя народ, за укрепване на неговото национално чувство. В тази просвещенска по своя смисъл програма стояла и задачата да съдействуват за отстраняване на чуждото духовенство от българските епархии.

Необходимостта от български владици доказва и д-р Никола Пиколо в писмото си до неизвестно засега лице от 25 август 1841 г.[42] Написано с чувство на дълбок патриотизъм, това писмо представлява гореща защита на българските национални интереси. В него авторът отстоява историческото и морално право на българите да имат свои архиереи, да слушат божието слово на свой роден език. Според Пиколо вината „да се намерува Болгария и до днес в такава слепота и неустроение“ е на гръцкото духовенство. Българите трябва да имат единородни владици и дори постоянно представителство в турската столица, което да се грижи за своите съотечественици. Писмото от Лайпциг, третиращо актуалния въпрос за български клир, неслучайно е публикувано от Константин Огнянович в „Забавник за лето 1845“, в съставянето на който участвува активно Иларион Макариополски, а издаването му е подпомогнато от полската агенция.

Васил Априлов, укорявайки предателството на търновските делегати от 1840 г., напътствува габровската община да съдействува в борбата за българско духовенство. „Защото — пише той — на болгарете требат архипас-

[41] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 172—173, и М. Арнаудов. Иларион Макариополски... с. 329.

[42] За авторството на това писмо, както и самия текст вж. у П. Коледаров, К. Косев. Програмно писмо на д-р Никола С. Пиколо относно борбата за църковно-национална независимост. — Ист. преглед, 1965, кн. 3, с. 89—99.

тири и пастири природни българе, от които да можат да слушат учение болгарско и наставление на язикът си, които да разбират добре кого да посвятят поп и епископ."[43]

Посочените примери показват, че най-просветените представители на българския народ още в края на 30-те и началото на 40-те години, ратуващи по един или друг начин за духовно-културното, нравственото и просветното въздигане на своя народ, виждат в лицето на гръцките владици сериозна пречка към тази цел. Част от тяхната просвещенска идеология е и идеята за родно духовенство. В това отношение Неофит Бозвели и Иларион Макариополски имат предшественици, единомишленици и последователи. Тяхната програма обаче далеч надхвърля искането за български архиереи.

В изложенията е поставен и въпросът за български училища и за свобода да се печатат книги и вестници на български език. Формално българите имали това право, но фактически представителите на Цариградската патриаршия обсебвали училищното дело, спъвали свободното развитие на националната просвета и култура. Така че този пункт от програмата трябва да се схваща в смисъл, че българският народ иска да получи действителна възможност сам да ръководи просветно-културния живот, без вмешателството на гръцкото духовенство.

Иска се също така създаването на съдилища от българи и мюсюлмани, за да се „защищават срещу гръцките интриги". Реализирането на това предложение би означавало ликвидиране съдебните функции на гръцките владици.

Особено важно е искането за постоянни български представители в Цариград, които, „бидейки напълно независими от патриаршията", да защищават българските интереси направо пред Портата. Създаването на такова представителство цели да се премахне посредничеството на гръцката патриаршия между българския народ и правителството и да се гарантира известна гражданска автономност на българите в Османската империя.

Следователно очертаната още през септември 1844 г. програма по своята същност е насочена към обезпечаване с помощта на турското правителство на културно-духовната самостойност на българския народ и към осигуряване гражданскоправна и политическа независимост от патриаршията в Цариград. Или, с други думи, иска се от турското правителство да зачита българския народ като отделна народностна единица, еманципирана от гръцкото културно-просветно, юридическо и политическо попечителство. Това е, така да се каже, крайната стратегическа цел на църковно-националната борба. Друг е въпросът, че тя не може да бъде реализирана само чрез смяна на висшия клир, а единствено по пътя на пълното откъсване от Цариградската патриаршия и създаване на независима българска църковна йерархия. Такова искане официално ще бъде издигнато по-късно — през 1856 г. Но това не означава, че идеолозите и ръководителите на църковното движение през 40-те години не са виждали в по-далечна перспектива неговото развитие. Напротив, идеята за независима българска църква се оформя още през първата фаза на борбата.

В. Априлов в писмото си „до отечествениците" от 1845 г. по повод на събранието на депутатите в Цариград, за което по-нататък ще стане дума, пише: „Тии депутати по народното желание не толко архипастире, но и независимий патриарх требуваше да искат както го имаха перво българете, но когото гръцкото старание подир обрати в митрополит Терновский, който да

[43] В. Априлов. Съчинения... с. 314.

зависи от патриархът гръцкий."[44] За Априлов е ясно, че смяната на владиците не ще реши църковния въпрос. Още през 40-те години той съзнава дълбокия смисъл на църковното движение и неговата крайна цел.[45]

Правилно схващане за радикалното решаване на църковния въпрос има и д-р Ив. Селимински. В своето „Политическо верую" от 1843 г. той пише: „Вярвам и проповядвам, че докато духовенството на българската църква се намира под непосредствената власт на безвярната и нечестива цариградска патриаршия, докато духовенството на българската църква не се отдели напълно или административно, или и духовно в случай на отрицателно отношение на патриаршията, дотогава нашият народ въпреки всички други подобрения ще държи винаги в пазвата си една отровна змия."[46]

Не е чужд на идеята за независима българска църква и Александър Екзарх. В изложението до руския император от 7 януари 1847 г. той излага своите възгледи за промените, които трябва да се извършат за подобряване положението на българския народ. Екзарх смята, че е необходимо да бъде избран един българин, който да представлява и защищава интересите на народа пред Високата порта. Той трябва да работи и за създаването на българска духовна йерархия. Самостоятелната църква според него ще свърже духовете на българите, ще ги групира, ще им вдъхне „национален характер и обединеност" и ще „свърже училищата с църквата"[47].

Още по-категорично е изразена идеята за възстановяване независимостта на българската църква от К. Д. Петкович.[48] По настояване на цариградските българи в 1853 г. той съставя обширна записка „за древните права на българската православна църква", представена в руската императорска мисия. Излагайки историческите основаная за църковна независимост на българския народ, К. Петрович заключава: „Титулът на Охридския архиепископ и на Търновския патриарх да бъдат възстановени с всичките права и привилегии; да бъдат натоварени да управляват българската църква посредством един синод и техните отношения с вселенския патриарх да бъдат поставени при същите условия, както патриарсите на Антиохия, Ерусалим и Александрия или както митрополита на Сърбия. Българската църква да представлява българите пред Портата, както гръцкият патриарх представлява гърците."[49]

Подобно виждане положително не е било чуждо и на Бозвели и Макариополски. Това, че в изложенията не фигурира искането за пълно отделяне от Цариградската патриаршия, е лесно обяснимо. Поставянето на такава крайна цел би предизвикало отпор от страна на всички фактори, от които зависело нейното изпълнение, на първо място турското правителство, патриаршията, Русия и останалите велики сили. Освен това една по-ограничена, минимална

---

[44] В. Априлов. Съчинения. . . с. 355.

[45] Не е прав Боян Пенев, като пише, че Априлов искал само българско духовенство и не говорел нищо за пълно освобождение от гръцката патриаршия. (Б. Пенев. История на новата българска литература. Т. III. с. 661.)

[46] Цв. Кристанов, Ив. Пенаков, Ст. Маслев. Цит. съч., с. 148.

[47] НБКМ, БИА, II А 5485.

[48] Константин Димитриевич Петкович е роден в Башино село, Велешко. Учил в Ришельовския лицей в Одеса и завършил Историческия факултет на Петербургския университет. След Кримската война работил в руската дипломатическа мрежа (за него вж. А. П. Стоилов. Български книжовници от Македония. I. С., 1922. с. 89).

[49] Архив внешней политики России (по-нататък съкратено АВПР), ф. Славянский стол, 1855, д. 8613, л. 5 сл.

програма би била по-реализуема в началния етап на движението, когато то е още неукрепнало.

Дълбоко националният и политически смисъл на двата меморандума показва, че през есента на 1844 г. българо-гръцката църковна разпра не е някакъв епизодичен конфликт, а едно вече организирано движение за национално самоопределение. Неофит Бозвели и Иларион Макариополски не говорят от името на отделни личности, селища или епархии, а изразяват и защищават интересите на целия български народ. В това отношение тези две изложения с право могат да се смятат като първа общонационална програма на българското националноосвободително движение и по-точно на онзи негов етап, когато то е насочено към духовно-национална еманципация.

За да убедят правителствените среди, че изложените в техните меморандуми оплаквания и искания са действително общонародни, двамата дейци решават да организират подаване на прошения от различни краища на страната. За тази цел Неофит Бозвели се обръща към свищовци да изпратят благодарствено писмо до Мехмед Али паша и изложение срещу търновския митрополит.[50] А Иларион Макариополски пише писма в същия дух до Търново и Елена.[51] Исканите петиции обаче се бавят. Недоволен и обезпокоен, Бозвели продължава да окуражава българите, да ги съветва и укорява. Неговите многобройни писма от есента на 1844 и началото на 1845 г. са свидетелство за загрижеността и усилията, които полага за успеха на делото.[52]

От неотзивчивостта на българите към обществените дела се възмущава и Чайковски. Той желае българите да покажат повече смелост и тогава „*бихме накарали Портата да свикне да слуша, а българите да говорят*“[53].

Действително в този момент у българския народ като цяло все още липсва вяра в собствените сили, липсва готовност за материални жертви, липсва достатъчно будно съзнание и обществено чувство. Служителите на патриаршията по места все още имат поддръжници сред населението. Например търновският митрополит изпраща някои си хаджи Панчо и Владо да връчат на Високата порта свидетелство, че българите от епархията са доволни от аянина и от митрополита. Това свидетелство бива подписано от няколко турци и от българи гъркомани от Търново.[54]

Неофит Бозвели и Иларион Макариополски не се отказват от идеята да подкрепят меморандумите с молби от вътрешността на страната, за да представят пред правителството своята акция като общо действие на провинцията и цариградските българи. Бозвели сам съставя две прошения от името на свищовци — едното лично до Мехмед Али паша, другото до Високата порта. В тях са описани заслугите на Бозвели към свищовци, отправя се молба за покровителство на българите срещу „гръцките козни“[55]. Двамата с Иларион Макариополски подават прошение и от името на лясковските жители, в което се подчертава, че поради недоверието, което българите изпитват към патриар-

[50] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели)... с. 34—36.

[51] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 124.

[52] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели)... с. 31—76.

[53] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 126.

[54] Пак там, с. 121.

[55] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели)... с. 43—45.

шията, те предпочитат да изложат своето „злополучно състояние“ пред султана, чиито верни поданици са.[56]

В началото на 1845 г. работите в Цариград взели благоприятен за българите обрат. Портата се запознала с меморандумите на Бозвели и Макариополски и дала повод да се вярва, че сериозно ще се отнесе към изложените в тях искания. За да бъде поласкан Мехмед Али паша, чрез когото главно действували двамата ръководители, Чайковски ги посъветвал да му поднесат благодарствен адрес, което и било направено.[57] Същевременно Макариополски получил „тескере за безопасност срещу нападенията на патриаршията“[58]. В края на януари Неофит бил приет от министъра на външните работи Шекиб, който го уверил, че Портата ще изпълни искането на българския народ. Скоро след това същото потвърдил и Мехмед Али паша.[59] През февруари излязъл и преводът на Хатишерифа, направен от Иларион по внушение на Чайковски. И в началото на следващия месец полският агент ще съобщи на своя шеф в Париж: „Делото на нашите българи изглежда да е на много добър път.“[60]

Надеждите били подсилени и от решението на Високата порта да свика в столицата събрание на депутати от цялата страна. В. Смоховска отбелязва, че правителството дошло до това решение благодарение на меморандумите на Неофит и Иларион,[61] като се позовава на рапорта на Чайковски от 7 март 1845 г. „Шекиб ефенди ясно заявил на Емин и на господин Огнянович, че от проучването на меморандумите на свещ. Неофит и свещ. Иларион Портата е почувствувала нужда да има местни депутации в Цариград, които да изложат нуждите и възможностите на своите провинции, и че това е станало причина да бъде издаден ферманът за събранието на депутатите, че Портата е трябвало да направи това не само за българите, но и за всички жители на своята държава.“[62]

Полският агент като че ли преувеличава в този случай ефекта от постъпките на българските дейци. Едва ли изложенията на Бозвели и Макариополски са единствената причина за свикването на това събрание. Но без съмнение те са допринесли за оформянето на подобно решение у турските правителствени среди.

Така или иначе ферманът за депутатското събрание обнадеждил цариградските българи. Авторитетът на Бозвели сред тях нараснал още повече. Поднесли му благодарствен адрес, подписан от 245 души.[63]

Неофит Бозвели и Иларион Макариополски насочили всичките си усилия към предстоящото събрание, от което българите трябвало да извлекат максимална полза. Според тях централният въпрос в исканията на българските представители трябвало да бъде църковният и преди всичко въпросът за български владици. В този дух Иларион агитирал главно сред съотечествениците си в Цариград, а Неофит чрез писма информирал българите от вътрешността на страната. Още на 26 февруари той изпратил на свищовци екземпляр от правителствения ферман за свикване на събранието. През март получил многоочакваните изложения, за които настоявал още през есента на 1844 г. Очевидно

[56] М. Аранаудов. Из дейността на Неофит Бозвели... с. 40—43.
[57] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 126—127.
[58] Пак там, с. 127.
[59] Пак там, с. 127—128.
[60] Пак там.
[61] Пак там, с. 65.
[62] Пак там, с. 129.
[63] Пак там, с. 130.

новата политика на Високата порта, готовността ѝ да изслуша оплакванията и желанията на поданиците си окуражили свищовци открито да се обявят срещу търновския митрополит. Доволен, че е получил добри вести от Свищов, Неофит ги съветвал да се споразумеят и да изложат пред събранието „несносното си тегло"[64]. Същевременно препоръчвал на свищовските представители да искат отделен епископ българин за Свищовско, Никополско и Севлиевско.[65]

От средата на април в Цариград започнали да пристигат българските депутати. Неофит и Иларион се свързали с тях, запознали ги със съдържанието на подадените вече меморандуми и ги увещавали да съставят своите предложения в същия дух.[66] Но само представителите на Русе, Шумен, Ниш и Самоков се съгласили да изразят подобни искания пред Портата. Депутатите от Видин останали безразлични, а депутатите от Търново и Пловдив взели определено страната на патриаршията.[67] От Свищов изобщо не изпратили представители въпреки продължителните настоявания на Бозвели.[68] В крайна сметка единствено депутатът от Русе хаджи Петър х. Петков се осмелил да подаде прошение до правителството. Той лично бил приет от Шекиб, пред когото направил предложение да се поддържа постоянна българска делегация в столицата.[69] А представителят на Серес препоръчал да се назначат български търговци в синода на Цариградската патриаршия.[70]

На 7 май събранието било закрито. Заключителната реч на председателя на върховното съдилище Сюлейман паша била изпълнена с добри намерения, но, разбира се, не съдържала нищо конкретно по въпроса за българските църковни работи.[71] Така събранието завършило без реална полза за българския народ. Вина за това имали и българските делегати, които проявили нерешителност и политическа незрелост. Както съобщава Г. Раковски, повечето делегати били прости и наивни хора или отявлени гъркомани. Те се страхували да изложат състоянието на народа и политиката на гръцките архиереи. Но най-вече се бояли от афоресване, с което ги заплашвал патриархът. И Раковски заключава: „. . . ето що приноси простота и невежество! Така се изгуби и това драгоценно време за наш народ!"[72] Още по-критичен в преценката си е Чайковски, който, по всичко личи, очаквал значителни резултати от това събрание. „Депутатите показаха най-голяма неспособност и несмелост — обикновени последствия от дългото робство. . . Но свикването им, макар и да не донесе друга полза, е акт на пробуждане от летаргичен сън, след който трябва да дойде политическият живот."[73] Д-р Ив. Селимински в своя коментар

---

[64] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели). . с. 58—60.

[65] Пак там, с. 64.

[66] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 134.

[67] Пак там, с. 135.

[68] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели). . . с. 72—73.

[69] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 135. Черновата на тази молба е написана от Н. Бозвели. В нея се настоява българите да имат архиереи от своя род и да се определи на кого да долагат за народните нужди. (Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели). . . с. 70—71.)

[70] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 139.

[71] М. Аранаудов. Из дейността на Неофит Бозвели. . . с. 51—53.

[72] Г. Раковский. Български за независимо им свещенство. — Дунавски лебед, бр. 5, 12 окт. 1860.

[73] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 139.

към превода на заключителната реч на Сюлейман паша също отбелязва, че пратениците не изпълнили задачата, не съобщили на правителството за насилията на гръцките владици, които „обират народа“[74].

Междувременно настъпил обрат в отношението на патриаршията към Неофит Бозвели и Иларион Макариополски. Новият патриарх Мелетий III изразил желание да се сдобри с българските църковни водачи и дори помолил Мехмед Али да му посредничи. Патриархът предложил на Бозвели да живее в патриаршията като израз на най-голямо разположение към него. Бозвели се съгласил, защото не искал да дразни Портата, която подкрепила предложението на Мелетий III. Същевременно обаче той се страхувал за живота си и споделил подозренията си с Чайковски. Полският агент го посъветвал да напусне патриаршията и да замине за Свищов.[75]

За сигурността на Неофит Бозвели се тревожели и цариградските българи. Още на 5 май 1845 г. със знанието и участието на Неофит те подали молба до великия везир, с която благодарели за покровителството, оказано досега на отец Неофит. Молели и занапред да го закриля и да му разреши да живее извън патриаршията. „А нам да даде твердое уверение и емство за личната его безопасност, зарад общото ни спокойствие, защото в тая вещ имаме доволни и неприятни примери.“[76]

Желанието на Бозвели да замине за Свищов обезпокоило патриарха и той решил да го изпрати митрополит в Трапезунд, за да го отдалечи от българите и от Цариград.[77] Неофит отказал да приеме предлагания му пост. Той окончателно се убедил, че не трябва да очаква благосклонност от патриаршията и насочил отново своите усилия към открити действия срещу гръцката духовна власт.

Твърде малко се знае за дейността на Иларион Макариополски през тези месеци. Според Раковски той живеел в патриаршията заедно с Неофит.[78] Но Чайковски, който отблизо следял развоя на нещата, никъде не споменава за това. Той само споделя със своя шеф Чарторийски, че след преместването на Неофит в патриаршията Иларион по-рядко се явявал при него, опасявайки се, че руското посолство ще погледне с лошо око на техните връзки. Според полския агент той дори бил увещаван от руското посолство да напусне Цариград.[79] Очевидно Макариополски не така открито, както Неофит, е демонстрирал контактите си с поляците. Той не искал да се компрометира пред руската мисия, затова Чайковски бил недоволен от него и го нарича неправолинеен.[80]

През юни 1845 г. вероятно по идея на Неофит двамата църковни водачи получили пълномощно от цариградските еснафи. „Темже общеиснафски призвахми Г. Архиман: Неофит Кот: и Г. П. Илариона Еленца (които и не хотящи) молящимся за общонародна любов да восприемат от общеиснафската наша страна, и да представляват Всесвятейшему Патриарху и Синоду и Височайшему Правлению нашите нуждни потреби, които ся отнасят до нашата вера, от които сме лишени и това в Цариград и по всичката Болгария

---

[74] Библиотека Д-р Ив. Селимински. Кн. VI. с. 48 сл.

[75] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 136—138 и 139—140.

[76] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели)... с. 74—75.

[77] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 140—141.

[78] Г. Раковски. Българский за независимо им священство... — Дунавски лебед, прибавка към бр. 20, 7 февр. 1861.

[79] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 138.

[80] Пак там, с. 142.

и дору досега."[81] Пълномощното е подписано от първомайстора Драган Димов и няколко други майстори и е скрепено с печата на абаджийския еснаф при Галата.

Това пълномощно иде още веднъж да покаже, че Бозвели и Макариополски имали не само фактическото, но и формалното право да говорят и действуват от името на цариградските българи и на целия народ. Скоро след като получил пълномощното, Неофит Бозвели подал до Портата обширен доклад върху състоянието на народа и пагубната роля на фенерското духовенство.[82] Най-съществената част на доклада са мерките, които според Бозвели правителството трябвало да предприеме, за да сложи край на съществуващото зло. Първите две точки се отнасят до дълговете, с които патриаршията натоварила българските епархии. Неофит настоявал да се разбере как са възникнали тези дългове и какви са сумите за всяка епархия, та ако се признаят за точни, да се изплатят веднъж завинаги. Той отново поставил въпроса да се дадат на българите архиереи от тяхната народност. Настоявал трима български духовници да заседават наред с гръцките в Светия синод. Тези представители да се избират от народа и да се сменят само от Високата порта и от народа. Пред правителството да има четирима български векили с постоянно седалище в Цариград, които да представят народните желания направо на Високата порта, без посредничеството на гръцката патриаршия.

Както се вижда, тези искания фигурират и в първите меморандуми на Неофит и Иларион, но в този доклад те са формулирани още по-ясно и категорично. За първи път сега се поставя въпросът за определяне месечна или годишна заплата на архиереите, за да се прекратят злоупотребленията, „да не биват народна тегоба".

Отказът на Неофит да замине за Трапезунд, прошението на свищовци до патриаршията, с което искат Бозвели за свой владика,[83] несъгласието на Иларион да се поддаде на руските внушения и накрая докладът на Бозвели до Високата порта — всичко това показало на патриаршията, че тя не е успяла да парализира дейността на двамата водачи по мирен начин. Политиката на Мелетий III претърпяла провал. Патриаршията прибягнала към последното и твърде изпитано средство — заточението.

На 29 юли (н. ст.) 1845 г. Неофит Бозвели и Иларион Макариополски били арестувани в патриаршията, откарани на Принцовите острови, а оттам в Света гора.[84] Заточението било извършено без официално разрешение на турското правителство, но с поддръжката на руската мисия и лично на посланика Титов.[85]

Вестта за коварното отвличане на Неофит Бозвели и Иларион Макариополски бързо се разнесла сред цариградските българи. Една група отишла

---

[81] НБКМ, БИА, ф. 1, № 1512. Пълномощното е публикувано от Д. Мишев. Църковен архив. Кн. I—II. С., 1925. с. 30—31.

[82] Д. Мишев. Църковен архив. Кн. I—II. с. 32—35.

[83] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели). . с. 76—77.

[84] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 143. Същото съобщава Н. Бозвели в писмото си до Л. Теодорович, писано от Атон на 23 авг. /5 септ. 1845 г., пак там, с. 198.

[85] По този въпрос вж. П. Р. Славейков. Отец Неофит Хилендарец или Бозвели. — Сб. НУНК, кн. XII, 1895, с. 394; П. Карапетров. Сбирка от статии. . . с. 11; М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели. . . Т.II. с. 296—302; П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 90. Същото се потвърждава и от рапортите на Михаил Чайковски до княз Чарторийски — вж. В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 72.

на Принцовите острови и направила опит да освободи затворниците.[86] Шивачите от държавната манифактура подали молба до Портата да се върнат незаконно задържаните техни сънародници. Подобни молби били подадени лично до Мехмед Али и до Шекиб. Опитите за освобождаване на Неофит и Иларион не успели. Църковно-националното движение било обезглавено.

Тежките години на заточението[87] се оказали фатални за живота на Неофит Бозвели. Той умира на 4 юни 1848 г. в ръцете на дякон Григорий, който се грижел за него през последните седмици от живота му и на когото дължим запазеното писмено наследство на Бозвели. За точната дата на смъртта му научаваме от писмото на Иларион Макариополски до Онуфрий Попович от 12 юни 1848 г., в което се казва: „Мой другар, многострадалний Архиманд. Неофит 4-го юня освободиса."[88] Иларион понесъл тежко смъртта на своя учител и съратник. Той останал в Света гора още две години и половина. Благодарение на застъпничеството на руския пътешественик Андрей Муравьов Иларион Макариополски получил разрешение и се завърнал в Цариград през ноември 1850 г.[89]

През краткотрайния си съвместен престой в Цариград Неофит Бозвели и Иларион Макариополски извършили сериозна народополезна дейност. В средата на 40-те години те поставили основите на организирано народно движение срещу Цариградската патриаршия и нейните служители, съставили програма на това движение и очертали тактиката на националната партия в борбата за църковна независимост, ратуваща за безкомпромисно и пълно решаване на българския въпрос. Те успели да активизират българската цариградска колония, да впрегнат и насочат нейната обществена активност към една конкретна цел. След тяхното заточаване делото им се подело и развило от активните представители на младата българска буржоазия в столицата. Благодарение на усилията и упоритостта на цариградските българи била извоювана и първата значителна придобивка на църковното движение — българският храм с църковна община в Цариград.

* * *

Идеята за създаване на български храм в столицата се оформила през първата половина на 40-те години и залегнала, както видяхме, в меморандума на Иларион Макариополски от септември 1844 г. На нея се спира и Неофит Бозвели в молбата си до правителството от 1845 г., в която се казва: „Просим еще да ся определи зарад тия векили тука в Цариграде една болгарска церков, дарована от всемилостивейшаго довлета болгарскому на-

[86] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 144.

[87] След пристигането в Света гора Неофит бил затворен в гръцкия манастир „Велика лавра", а Иларион — в „Симон Петър". Гръцките монаси се отнасяли крайно зле със заточениците. С общи усилия приятелите на Неофит и Иларион успели да издействуват преместването им в Хилендарския манастир. Вж. писмото на патриарх Антим до игумена на Хилендарския манастир от края на 1845 г. у Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели)... с. 77. Сега, както и по време на първото заточение Бозвели се отдал на книжовна дейност. Най-важните произведения, написани през този период, са „Плач бедния Мати Болгария" и „Разговор с един бесарабски българин" (вж. М. Арнаудов. Непознатият Бозвели... с. 43—160, 254—270). От писмата на Бозвели особено интересни са адресираните до Андрей Робовски. С тях той насърчава своя приятел да продължава да работи и се бори против гръцкото фанариотско робство. Вж. В. Стоянов. Исторически материали по нововъзраждането на българския народ. — Пер. сп., кн. III, 1882, с. 158—166.

[88] М. Арнаудов. Иларион Макариополски... с. 333—334.

[89] Пак там, с. 139—143.

роду зарад нихно пребивание, из ветхия Гречески или к созиданию новия церкве с собственном их иждивением в която би без всякаго влияния греческаго, болгари могли да чтат, да пеят и божественною службу на народний свой язик да совершат."[90] Прозорливият народен водач отчитал голямата роля на един български храм в Цариград, който „формално да бъде емблема за отделното съществуване на българския народ, а по същество да образува едно народно седалище за българите не само в Цариград, но и в цяла Турция"[91].

Турското правителство се отнесло твърде благосклонно към тази молба и министърът на външните работи Шекиб заявил пред Бозвели, че „българите могат да очакват българска църква в Цариград"[92]. Но неочакваното заточение на двамата църковни водачи прекъснало за известно време подетата акция.

Две години по-късно идеята за българска църква отново излязла на преден план и цариградските българи насочили своите усилия към нейното реализиране. Първите опити в тази насока били свързани с активността на Александър Екзарх, установил се наскоро в турската столица. На 10 ноември 1847 г. той подал изложение до великия везир за правото на българския народ да има свои духовни началници и църкви. И в Цариград, където живее голяма българска колония, подчертава той, трябва да има една или две църкви и училища, в които да се употребява българският език.[93] Начинанието на Екзарх имало пълната поддръжка на еснафите, които го упълномощили да действува от тяхно име за организиране на български храм в столицата. В пълномощното писмо от 25 ноември 1847 г. се казва, че българите имат нужда от „едно свещено прибежище, дето да изпълняваме нашите религиозни задължения на нашия собствен език"[94]. Снабден с това пълномощно, Александър Екзарх съставил (на 1 декември 1847 г.) прошение до патриарха.[95] Написано твърде дипломатично, то трябвало да убеди Великата църква, че в неин интерес е да даде възможност на българите да изпълняват своите християнски задължения. Основна причина, задето българите не посещавали храмовете, била тази, че те не разбирали свещеното писание и божието учение, които се проповядвали на непонятен за тях език.

Подобно по съдържание е и второто прошение до патриарха (1 февруари 1848 г.), подадено този път от името на всички еснафи и търговци в Цариград. В него се настоява гръцкият патриарх да съдействува за създаването на български храм в столицата.[96] Цариградската патриаршия приела българската делегация и в знак на „разположение" към нейните искания разрешила да се отслужи литургия на български в църквата „Св. Богородица" по случай патронния празник на абаджийския еснаф — св. Харалампий.[97]

Активно участвувал в преговорите на цариградските българи с патриаршията и първомайсторът на абаджийския еснаф в Галата Никола Евтимов Сапунов.[98] 24-те еснафски сдружения го упълномощили да действува за

---

[90] М. Аранаудов. Неофит Хилендарски Бозвели... Т. II. с. 244.
[91] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 92.
[92] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 140.
[93] Й. п. Георгиев. Принос към историята на българската църква в Цариград. — Архив на Мин. нар. просвещение, III, 1911, кн. I, с. 21.
[94] Пак там, с. 21—22. Ориг. на гр. език, НБКМ, БИА, II А 5607.
[95] Пак там, с. 22—24. Ориг. на гр. език, НБКМ, БИА, II А 5602.
[96] Пак там, с. 24—27. Ориг. на гр. език, НБКМ, БИА, II А 5603.
[97] Цариградски вестник, г. А, 1848, бр. 7.
[98] Вж. Н. Сапунов. Дневник по съграждането първата българска в Цариград черква „Св. Стефан" 1847—1849. — Пер. сп., кн. 11, 1884, с. 62 сл.

„изваждането“ на „ферман за основание ново-българска св. църква в Цариград“, като за труда му определили и възнаграждение.[99]

Патриархът съзнателно бавел и отлагал своя отговор по поставения му въпрос. Изникнали и затруднения относно мястото, на което да бъде съграден храмът.[100] Междувременно в акцията се намесил и Стефан Богориди с амбицията да възглави народното дело. Неговото предложение да подари една своя къща за общонароден църковен имот внесло раздвоение сред цариградските българи.[101] Мнозинството от тях — еснафите — били готови да приемат неговия дар. Други, като Г. Золотович, З. Струмски, Г. Моравенов, Г. С. Раковски, Онуфрий Попович, Ал. Екзарх, настоявали да се купи едно място в Ун Капан. Споровете по този повод допринесли за протакане на делото. За това спомогнала и смяната на патриарсите през октомври 1848 г. След като се запознал с предисторията на въпроса, новият патриарх в крайна сметка изказал несъгласие с искането на българите да имат свой храм в столицата. Разочаровани от отношението на Великата църква,[102] цариградските българи отново се обърнали за съдействие към турското правителство.[103]

По своя инициатива княз Стефан Богориди подал заявление до султана, в което изразил желанието на живеещите в Цариград българи да имат отделна църква, каквато имали гърците, арменците, католиците и евреите. В това заявление той представя Александър Екзарх като оръдие на чужди сили и завършва с думите: „Утвърждението на гореизложеното разрешение, продиктувано от искреното ми желание да се защити и запази от укор моето племе, ще предотврати всяко евентуално официално налагане от чуждо място въпроса за българска църква.“[104]

Съставена била специална комисия да разгледа заявлението на Стефан Богориди. В нея участвували председателят на Държавния съвет, министърът на външните работи и съветникът (мюстешарът). Комисията излязла пред султана посредством неговия секретар с решение, че предложението на Стефан Богориди е много подходящо и „заслужава да бъде предмет на височайше разрешение“[105]. Благоприятен бил и отговорът на султана: „Н. В. Султанът заповяда да се построи (на Фенер) на мястото на Стефанаки, както той го иска, квартира за български свещеници.“[106]

Така през август 1849 г. българите получили дългоочакваното разрешение да имат свой храм в Цариград.[107] Междувременно било ликвидирано с последното колебание относно предложението на княза. Решителна стъпка в това отношение било събранието на еснафите от 23 юли 1849 г., на което присъствували 263 души първомайстори и видни еснафлии.[108] Те решили да приемат дара на Богориди, тъй като наличните средства били крайно недо-

[99] Пълномощното е от 13 февр. 1848, Н. Сапунов. Дневник по съграждането... с. 64—65.

[100] Повече подробности вж. у З. Маркова. Българският храм в Цариград. (Начална история). — В: В памет на академик Михаил Димитров. С., 1974. с. 247—259.

[101] В. Златарски. Архимандрит Онуфрий Попович. . . с. 69.

[102] Вж. Писмото на цариградските българи до Александър Екзарх от началото на 1849 г. у Й. п. Георгиев. Принос към историята на българската църква. . . с. 31—34. Ориг. на гр. език, НБКМ, БИА, II А 5609.

[103] Чернова на гръцки език, НБКМ, БИА, II А 5621а и II А 5621б.

[104] Д. Мишев. Църковен архив. Кн. I и II, с. 35—37.

[105] Тескере до секретаря на султана от комисията, натоварена да разгледа заявлението на княз Ст. Богориди (пак там, с. 37).

[106] Пак там, с. 37—38.

[107] Вж. съобщението за това в Цариградски вестник, бр. 61, 20 авг. 1849.

[108] Н. Сапунов. Втора част от дневника (ръкопис), НБКМ, БИА, ф. 1, № 1858.

статъчни за покупка на мястото в Ун Капан. Специална делегация, съставена от Никола Евтимов, Иванчо Бозвели и Константин Груев, се явила пред Стефан Богориди и му съобщила народното желание.

В подарената къща се състояло тържествено заседание, ръководено лично от княза. Неговото предложение да се направи временно един параклис, докато бъде изградена църквата, било единодушно прието. Временно настоятелство начело със заместника на Богориди Тома Стефанов трябвало да следи за развоя на строителните работи.

Българите активно се включили в строежа на параклиса. Например тютюнджийският еснаф определил един работник да работи за негова сметка до завършването му.[109] Яни кехая, първомайстор на бахчеванския енаф, изпращал всеки празник на строежа по десетина души от еснафа. Богатият търговец от Одеса Димитър Тошков наел за своя сметка един работник.[110] В края на септември параклисът бил завършен. Необходимите църковни принадлежности били подарени от частни лица — Стефан Богориди, Иван Денкоглу, поп Йероним от руската посолска църква, Александър Екзарх и др.[111]

На 9 октомври 1849 г. параклисът „Св. Стефан" бил осветен в присъствието на много българи, представители на Светия синод и лично на княз Богориди. Созоагатополският патриаршески владика извършил богослужение на славянски език, а Неофит Рилски произнесъл слово в поучително-религиозен дух.[112]

С церемонията на 9 октомври се поставило началото на българската църква в Цариград, към която предстояло да се организира църковна община. Според дарствената грамота на Стефан Богориди храмът, постройките и мястото ставали завинаги общ имот на българския народ. Тя предвиждала църковните дела да се ръководят от едно шестчленно настоятелство, съставено от „прилични хора", истински българи, които живеели в Цариград. Главният настоятел според този документ трябвало да бъде Стефан Богориди, а след неговата смърт — някой от мъжките му наследници. Българската църква следвало да се намира под закрилата на патриарха и свещениците ѝ да се назначават с негово съгласие. Предвиждало се от нейната каса да се отделя годишна сума за патриарха вместо емватик.[113]

Както се вижда, изложените в тази грамота условия поставяли българската църква в зависимо положение от фамилията Богориди и от патриаршията. На практика обаче, както показва по-сетнешното устройство на църковната община, тези условия останали до голяма степен формални.

Отношенията на българския храм с Великата църква били уточнени в специален сигил, издаден от патриаршията.[114] Чрез него тя признавала храма „Св. Стефан" за собственост на всички българи. Предвиждало се литургията да се извършва на български език. Духовните лица, назначени да служат в този храм, трябвало да се явяват в патриаршията, за да получат „знаците на достойнство". Особено важен пункт в сигила било освобождаването на българския храм от всякакви данъци към Великата църква и от съучастничество

109 Цариградски вестник, г. В, бр. 64, 10 септ. 1849.
110 Пак там, бр. 66, 24 септ. 1849.
111 Пак там, бр. 69, 15 окт. 1849, и НБКМ, БИА, II А 5427.
112 Пак там, бр. 69, 15 окт. 1849; бр. 70, 22 окт. 1849; бр. 71, 29 окт.1849.
113 Дарствена грамота от 27 авг. 1849, вж. НБКМ, БИА, II А 5670. Публ. у Й. п. Георгиев. Принос към историята на българската църква. . . с. 42—44.
114 Препис на гръцки език, НБКМ, БИА, II А 5617.

в нейните задължения. Подчертавало се също така, че църковното настоятелство ще се избира всяка година от средата на живеещите в столицата българи и че то е длъжно да дава отчет за извършената работа пред своите избиратели. Този последен пункт бил спазван строго. Така например на събрание през декември 1849 г. дотогавашното настоятелство било сменено, защото не изпълнявало съвестно задълженията си, а прехвърляло работата на други лица, неизбрани и неодобрени от цариградските българи.[115] Съставено било ново привременно настоятелство само от представители на еснафите, на брой 5 членове и 12 помощници.[116]

Благодарение на активната дейност на новото настоятелство сградата на метоха била готова за няколко месеца. След като изпълнили тази основна задача, членовете му разпратили писма до еснафите и до търговците да се съберат, за да прегледат сметките и да изберат редовно настоятелство. На 14 март 1850 г. било свикано общо събрание, което констатирало, че имотът, подарен от Стефан Богориди, не бил чист от дългове, и те според решението на събранието трябвало да бъдат уредени от самия дарител.[117] Не е известно как е бил разрешен този въпрос, обаче скоро след това параклисът и метохът били официално обявени за народен имот. Но тъй като според турското законодателство имот можел да бъде собственост само на физическо лице,[118] той бил записан формално на името на Христо Тъпчилещов.[119]

По същото време били внесени известни промени и уточнявания в организацията на българската църковна община, изложени в специален документ — „Уговор".[120] Най-съществените от тях са следните: настоятелството да се състои от 20 души; свещениците да се избират от настоятелството; църквата да има един архиерей българин, избран също от настоятелството, но ръкополаган от патриарха; при църквата да се уреди печатница; да се издигне мавзолей за увековечаване паметта на Стефан Богориди. Все още обаче липсвал подробен устав, който да определя принципите за организация на българската цариградска община. Затова през пролетта на 1851 г. епитропството съставило комисия от 17 души,[121] която трябвало да изработи „устроение" на църквата.[122]

Известни са два варианта на проектоустава. Те се различават помежду си в някои основни пунктове. Единият от тях (ще го наречем условно първи) е по-умерен и държи сметка за правата на патриарха и на Богориди.[123] В него се изтъкват заслугите на княза и изрично се подчертава, че той трябва да бъде канен на всички събрания и да бъде постоянен председател на „Събора". Вто-

[115] Цариградски вестник, г. В, бр. 76, 3 дек. 1849.

[116] Пак там, бр. 81, 7 ян. 1850.

[117] Изложение от цариградските българи до настоятелството на цариградската българска църква, 14 май 1850 (Църковно-исторически музей София, № 9078).

[118] По въпроса за прехвърлянето на имота вж. Писмо от настоятелството до Ст. Богориди от юни 1850 г. (НБКМ, БИА, II А 5667), с което го молят да уреди собствеността на имота, който се водел на името на покойната му жена.

[119] Н. Сапунов. Втората част от дневника (ръкопис), НБКМ, БИА, ф. 1, № 1858, л. 6.

[120] Й. п. Георгиев. Принос към историята на българската църква. . . с. 50—51.

[121] Те са: Стефан Ковачевич, Неофит Рилски, Иларион Макариополски, Онуфрий Хилендарец, Панарет Девтереон, Александър Екзарх, Василаки Кятип, Гаврил Кръстевич, Георги Золотович, Гаврил Моравенов, Захарий Струмски, Костаки Ранов, Николай Тъпчилеща, Николай Чалики, Иванчо Захарлията, Н. Априлов и Георги С. Раковски.

[122] Вж. писмата, разпратени за тази цел: до Н. Рилски, 8 май 1851, НБКМ, БИА, II, 4577; до Ал. Екзарх, 27 апр. и 5 май, НБКМ, БИА, II А 5467 и 5468.

[123] Д. Мишев. Църковен архив. Кн. I—II. с. 48—54.

рият вариант е по-краен. В него не се споменава името на Стефан Богориди и зависимостта на българския храм от патриаршията.[124]

Според първия проектоустав цариградските българи трябвало да бъдат представлявани от един „Събор", съставен от видни членове на еснафите, на търговското съсловие и други „почетни и отлични" българи. Не се определя обаче по какъв начин ще стане това. Във втория вариант точно се казва, че общината, сиреч всички живеещи в Цариград българи, *избира* за неопределено време „измежди си пълномощни представители". Право да бъде избиран имал всеки, който бил навършил 25 години, занимавал се активно с някаква полезна дейност и се ползувал с уважението на съотечествениците си.

„Съборът" или „пълномощните представители" трябвало да се събират един път годишно. Основните задължения на този орган били: да избира църковното настоятелство (или Управителен съвет, както се нарича във втория проект), да преглежда сметките му и изобщо да контролира неговата целогодишна дейност. От своя страна настоятелството като постоянно действуващ изпълнителен орган било длъжно да ръководи в срок от една година църковните дела. То имало правото да определя архиереите на българския храм. Във втория проект по-подробно са очертани функциите на отделните членове на настоятелството: председател, подпредседател, касиер, писар и членове.

Тези два варианта на проектоустава са залегнали в основата на окончателното „Устроение" на българската цариградска община, прието на 14 юли 1851 г.[125] Текстът на този документ не ни е известен. Но за някои негови основни положения може да се съди от решенията на първото заседание на Общото събрание (22 юли 1851 г.) и на първото заседание на „Събора" (27 юли 1851 г.).[126] От запазените протоколи на тези заседания се вижда, че Общото събрание на българската цариградска община било съставено от пълномощници на всички еснафи, на търговското съсловие и на интелигенцията, сиреч на цялата българска колония в Цариград. Председателствувано от Г. Золотович, то избрало „по висшегласие" за членове на „Събора" 24 души, сред които бил и Г. С. Раковски. В състава на „Събора" нямало представител на фамилията Богориди, още по-малко в качеството си на постоянен председател, както предвиждал първият вариант на „Проектоустроението". Очевидно при определяне на управителните органи на българската цариградска община е залегнал демократичният принцип за изборност по висшегласие. „Съборът" от своя страна избрал деветчленно надзирателство в състав: Ст. Каблешков, М. Гърдов, Н. Спасов, К. Иванов, Н. Тъпчилещов, Г. Моравенов, Евст. Гешоглу, З. Струмски и Г. Хр. Филов.[127] През октомври същата година то било утвърдено от Цариградската патриаршия.[128]

Важен момент от началната история на българската цариградска църковна община бил изборът на първия архиерей на новообразуваната църква. Както твърди П. Карапетров,[129] цариградските българи предвиждали за този пост Неофит Рилски или Иларион Макариополски. Гръцката патриаршия обаче отхвърлила тези кандидати и препоръчала по настояване на Русия сър-

[124] Д. Мишев. Църковен архив. Кн. I—II. с. 54—59.
[125] Вж. Протоколи на Цариградската българска община, НБКМ, БИА, II Д 2272.
[126] Пак там.
[127] Пак там.
[128] Д. Мишев. Църковен архив. Кн. I—II. с. 41—42.
[129] П. Карапетров. Сбирка от статии... с. 19—20.

бина Стефан Ковачевич, една доста невзрачна личност, без особени заслуги към българския народ. Съображенията на Великата църква в случая са ясни. Тя избягвала да постави на този пост активни дейци, известни и почитани от народа, страхувайки се, че, получили веднъж власт, те ще бъдат още по-опасни нейни противници. И действително нека припомним, че девет години по-късно (през 1860 г.) именно Иларион Макариополски в ролята си на архиерей на българската цариградска църква отхвърля властта на гръцката патриаршия — един от най-революционните моменти в развоя на нашата църковно-национална борба.

Мнозинството от цариградските българи с неодобрение посрещнало кандидатурата на Ст. Ковачевич, считайки го недостоен за този пост.[130] Но тъй като гръцката патриаршия била категорична, епитропството било принудено да се съгласи. С писмо от 29 април 1851 г. то предложило официално на Стефан Ковачевич да стане архиерей на българския храм. Ковачевич приел предложението и трите условия, поставени му от настоятелството, а именно: да не иска заплата, да не се меси в общите епитропски работи и в случай, че няма разбирателство, едната от двете страни да се оттегли.[131]

Стефан Ковачевич бил ръкоположен за архиерей на българския храм на 15 август под името Лаодикийски.[132] На тържествената церемония, извършена в храма „Св. Никола", присъствували близо 5000 души. След това Ковачевич посетил българската църква, направил посещение на патриарха и на Светия синод.[133]

През следващата година и изобщо до началото на Кримската война българската църковна община в Цариград не развила някаква особена дейност. Главните ѝ усилия били насочени към събирането на материални средства, необходими за започване строежа на голяма църковна сграда, тъй като построеният набързо през 1849 г. параклис бил тесен и неудобен. Освен към цариградските българи настоятелството се обърнало с молба за помощ и към различни лица и български учреждения извън Цариград. Повечето откликнали с готовност на тази инициатива,[134] други, като например Зографския манастир, отказали под предлог на материални затруднения.[135] Настоятелството успяло да склони гръцкия патриарх да отправи от свое име послания до различни места за събиране помощи за българската църква.[136]

С изложеното дотук в общи линии се изчерпва дейността на българската цариградска църковна община през първия етап на църковното движение.

Създаването на българския храм „Св. Стефан" и на църковна община било първият реален успех на църковно-националната борба. Правото да имат свой храм в турската столица цариградските българи извоювали с цената на много усилия и упоритост. В това важно обществено начинание активно участвували представители на търговското съсловие и на интелигенцията. Като значителна обществена сила особено се проявили българските

---

[130] Г. Раковски. Няколко подробности за българская. . . — Дунавски лебед, бр. 54, 10 окт. 1861.

[131] Д. Мишев. Църковен архив. Кн. I—II. с. 73—74.

[132] За него вж. Ст. Станимиров. Стефан Ковачевич епископ Лаодикийски. — Изв. Нар. етногр. музей в София, II, 1922, кн. 1—2, с. 37 сл.

[133] Цариградски вестник, г. А, бр. 48, 18 авг. 1851.

[134] Пак там, бр. 70, 19 ян. 1852; бр. 208, 15 ян. 1855 и др.

[135] Д. Мишев. Църковен архив. Кн. I—II. с. 42—47.

[136] Например послание на патриарха към княза на Унгро-Влахия, 1 септ. 1852, И. Соколов. Цит. съч., приложения, с. 105.

еснафи. А това било сигурен белег за нарасналата им стопанска мощ, за укрепващото им национално съзнание. В многобройните писма и прошения по въпроса за българския храм четем имената на стотици членове на еснафските сдружения. Техни представители участвували не само в акциите за създаване на българска църква, но после и в нейното управление. Показателен за нарасналото им самочувствие и национално съзнание е фактът, че много от личните печати на видни еснафи били с български букви (дотогава преобладавали печатите с турски букви). Срещат се и печати, като тези например на Никола Евтимов и Рашко Петков с дата 1840 г., в средата на които е изобразен българският лъв с грива, наподобяваща корона.

Образуването на българската цариградска църковна община било от голямо значение за по-сетнешното развитие на църковно-националната борба. В тази борба тя играла важна и ръководна роля. Създадена в центъра на Османската империя, цариградската община в скоро време се наложила като първа между всичките български местни общини. Сред задачите, набелязани в нейния проектоустав, фигурира и тази да се грижи за правата и нуждите не само на цариградските българи, но и на целокупния български народ. И действително тази община, създадена и укрепнала през началото на 50-те години, след Кримската война се наложила като ръководен център. Тя поддържала тесни връзки с всички краища на провинцията, следяла хода на движението във вътрешността на страната, подпомагала и напътствувала местните дейци. Тя била инициатор на всички решителни акции, които тласкали напред развитието и решаването на българския църковен въпрос.

Не е без значение и фактът, че в издадения от Високата порта през 1849 г. ферман, с който се разрешавало на цариградските българи да имат свой храм, за първи път турската власт официално споменавала „булгар-милитане" вместо „руммилет". Този дребен на пръв поглед факт с право предизвикал радостта на българския народ. Г. С. Раковски, който живо участвувал в създаването и организирането на цариградската църковна община, на няколко места в своите статии изразява искрения си възторг от получаването на фермана, който той нарича „знамянит за нас българите ферман"[137]. Раковски намира, че първото от трите важни и „достазамечателни" неща от Танзимата насам било издействуването на ферман за народна църква в Цариград.[138] Чрез разрешаването на българите да имат свой храм в столицата Високата порта направила стъпка към признаването на българската националност като отделна сред останалите източноправославни народи на империята. Чрез това завоевание бил нанесен сериозен удар върху господството на Цариградската патриаршия, която била принудена да отстъпи и се примири с наличието на един храм в Цариград, в който българи архиереи да извършват богослужение на български език.

2. БЪЛГАРСКИТЕ ЕПАРХИИ СРЕЩУ ГРЪЦКИТЕ ВЛАДИЦИ

Паралелно с идейното и организационното съзряване на църковно-националната борба в Цариград движението срещу гръцките владици се разширявало и обхващало все по-голяма част от българските земи. Постъпките на

[137] Писмо от Г. Раковски до Ив. Иванов от 1858 г., Архив на Г. С. Раковски. Т. I. Писма и ръкописи на Раковски. Събрал и подготвил за печат Г. Димов. Под ред. М. Арнаудов. С., 1952. с. 491.

[138] Г. Раковски. Глас едного българина. . . с. 1.

цариградските българи начело с Неофит Бозвели и Иларион Макариополски пред турското правителство, вниманието, което то обръщало на поставените искания, и най-сетне създаването на един национален център — българската цариградска община — всичко това оказвало импулсиращо въздействие за надигането на българите от провинцията. Все по-видимо преодолявали те своята инерция на, общо взето, равнодушното дотогава отношение към духовните пастири, набирали смелост организирано да им се противопоставят. Именно през 40-те години на XIX в. били поставени основите на онова национално движение, което след Кримската война ще обхване целия български народ, за да се превърне в най-масовата проява на нашата национално-освободителна революция.

Насърчавано от инициативите на цариградската община и улеснявано от реформаторските опити на османската власт, през 40-те и първата половина на 50-те години църковното движение в българските земи протичало под лозунга за родни архиереи. Неговото конкретно проявление в отделните селища, райони, епархии се обуславяло от специфичните местни условия. Разкриването на тези конкретни прояви ще даде възможност да се определят насоките, интензитетът и характерът на църковно-националната борба през нейната начална фаза.

Едно от най-активните и постоянно действуващи огнища на движението срещу гръцката църковна власт през разглеждания период била голямата и централна българска епархия — *Търновската.* След неуспеха на акцията от 1838—1840 г. за назначаването на Неофит Бозвели за търновски митрополит през август 1840 г. в Търново пристигнал натрапеният от Цариградската патриаршия грък Неофит Византиос.[139] Той не изпълнил обещанието си да постави в подвластните на Търново епископии български владици, а започнал да преследва евентуалните претенденти, известните и почитани в епархията духовници. Неофит Бозвели, както вече писахме, бил изпратен на заточение в Света гора. Игуменът на Лясковския манастир Максим Райкович, който по думите на Ю. Ненов бил „много разпален в споровете против гръцките владици“[140], станал също жертва на търновския митрополит. За да избегне заточението, той бил принуден в 1844 г. да емигрира в чужбина.[141] Неофит Византиос се опитал да заточи и Андрей Робовски, другия сподвижник на Бозвели и борец срещу гръцката църковна власт, но застъпничеството на свищовци го спасило.[142]

Освен с клевети и с преследване на най-будните духовници и учители в Търновската епархия митрополитът настроил населението срещу себе си и поради събирането на тежките църковни данъци. Свищовци открито го обвинявали: „. . . не се погрижихте за друго нищо, освен токмо за особна полза Ваша.“ Той не изпълнил, пишат те, първоначалните си обещания да не прилага „злоупотребителни и грабителстволюбни способи“, а продължавал без-

---

[139] Писмо от патриарх Константин до Г. п. Симеонов, 29 авг. 1840, НБКМ, БИА, II А 1485.

[140] Автобиография на Ю. Ненов. . . с. 359.

[141] Вж. писмата му до Г. п. Симеонов от 1846, 1848 и 1849 г., в които търси неговото застъпничество пред митрополита да му позволи да се завърне в отечеството си, НБКМ, БИА, II А 1470, II А 1466, II А 1450. Публ. у Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. — Сб. НУНК, кн. XXII—XXIII, с. 31—32.

[142] М. Радивоев. Поп Андрей Робовски. — Сб. БАН, кн. XI, 1920, с. 13.

законията на предшественика си. „Напротив, гледаме как В. Пр. за общо добро и за стадо христово като пастир никак не се грижите.“[143]

Въпреки съществуващото скрито недоволство и брожение против Неофит през първите четири години от неговото митрополитствуване не били предприети открити акции срещу него. Неуспехът на начинанието от 1838—1840 г., види се, смутил и разколебал проявената тогава решителност. Инерцията на старото примиренческо отношение към чуждите архиереи била още твърде силна. Липсвала и личност, подобна на Неофит Бозвели, която да активизира населението за борба против гръцкия митрополит. Известно раздвижване в тази насока настъпило към 1844—1845 г. — отзвук от енергичните постъпки на цариградските българи пред правителството и лично на настоятелството на Бозвели и Макариополски до първенците на различни селища от епархията да протестират пред Високата порта срещу търновския митрополит. Писмата на Бозвели и Макариополски и започналото раздвижване във връзка с тях не останали скрити за митрополита и приближените му. Те побързали да се осигурят срещу евентуалните протести и изпратили в столицата двама души с изложение, че населението е доволно от аянина и от владиката. Провладишката групировка взела инициативата и при определяне на делегати за свиканото от Портата събрание през 1845 г. По сведение на Бозвели търновчани изпратили за свои представители двама непоправими гъркомани. „Научихся какво триновский М[итрополит] грекоманнофатрически исровожда первоначалните си офикиалочиновници г. Янка (Янко Евстатиев—б.м., З. М.) и Албанаса Георгия (Георги п. Симеонов — б. м., З. М.) за триновската област антипросопи (представители — б. м., З. М.).“[144]

Същевременно обаче благосклонността на правителството към исканията, издигнати от Бозвели и Макариополски, подтикнала и българите от Търновската епархия към по-открити действия. През май 1845 г. свищовската и търновската община изпратили до новия патриарх две изложения за грабителствата и заплахите на търновския митрополит. Те се застъпили за Неофит Бозвели и настоявали народът да се удостои с „пастири, знаещи нашия език“[145].

Оплакванията от търновския митрополит зачестили. Открито и без страх в прошенията са изложени болките на населението от Търновско: „Вярата наша се обърна на разбойническа търговщина и народът истина от вярата си.“ В епархията дохождали архиереи, „натоварени до уши с борч, знающе само езикат на парите. . . Търновската епархия аман е викнала от Митрополита Търновски Неофита. Той не е оставил средство беззаконно да употреби само да съблича сиромасите. . . Не щем го вече за архиереа такавзи фисатчия.“[146]

Цариградската патриаршия била навременно осведомявана за брожението срещу Неофит от каза-векила Георги п. Симеонов. Благодарили му, задето съобщил за „безспокойствата“, и се радвали, че „умните и честни хора са доволни от митрополита“. И в Цариград се появили хора, които целели да смутят спокойствието, като предлагали да се назначат българи за архи-

[143] Прошение от Свищов до търновския митрополит (около 1841—1844 г.), Дунавски лебед. Извънреден лист, 5 септ. 1861.

[144] Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. (Архива на Неофита Бозвели) . . . с. 65—66.

[145] НБКМ, БИА, ф. 1, № 1510 и II В 5880.

[146] Прошение от Търновската епархия до великия везир, НБКМ, БИА, ф. 1, № 1881. Подписано е от 64 българи: от Търново — 2, от Габрово — 9, от Казанлък — 12, от Елена — 19, от Севлиево — 11, от Трявна — 1, от Килифарево — 2, от Ловеч — 1, от Оряховица — 2, от Стара Загора — 2, и др.

ереи — се казва в патриаршеското писмо. „Но нито правителството, нито Великата църква не ще отстъпят, поради известни Вам причини.“[147]

Нов тласък за активизиране на протестното движение в Търновската епархия дало пътуването на султан Абдул Меджид из българските земи през пролетта на 1846 г. Населението се готвело да изкаже пред владетеля недоволството си от гръцките архиереи. Противниците на Неофит Византиос подготвили предварително почвата. Андрей Робовски например посетил Свищов, Стара Загора и Казанлък да приканва българите да се оплачат пред султана от търновския владика и да искат освобождаването на Неофит Бозвели и Иларион Макариополски. При с. Дебелец той пресрещнал султанската свита и лично връчил две жалби — едната от свое име, другата от името на съгражданите си.[148] Когато през май султанът минавал през Търново, от всички краища на епархията се стекли представители да протестират срещу гърка Неофит. За това събитие очевидецът поп Йовчо отбелязва следното: „1846 15 май. Султан Абдул Меджид като прохождаше държавата си, дойде в Търново славно с голям алай. . . А за владиката Неофит станаха християните на плач, и искаха да го изпъдят, защото много отегчи народа, затова просеха да им се даде по язика Българин владика.“[149]

На 1 юни за Цариград заминали петима души „да искат владика по своя език, родом Българин“[150]. Едновременно с изпращането на делегати в столицата антивладишката партия подготвила нови махзари. Това научаваме от писмото на габровските чорбаджии до Георги п. Симеонов, с което му съобщават, че в града им се получили „някои външни писма от Търново и от Елена без вашия подпис“, приканващи ги да участвуват в изготвянето на махзар против владиката. Но габровските първенци решили: „Нии имаме градоначалници кир Янко и кир Георги, дорде не видиме техин подпис на никоя работа не удрамя ръка. . . Каквото направите вии с вашия подпис и нии сме барабар“ — завършват те раболепното си писмо.[151]

Бурните демонстрации против Неофит в Търново през май, както и постъпките на епархията през следващите два месеца принудили правителството и патриаршията да го отзоват в края на юли 1846 г. Народната партия в Търновската епархия извоювала втората си победа. Но и сега, както през 1840 г., отстраненият митрополит бил заменен не с българин, а отново с грък — бившия серески Атанасий. „Обаче тука (в Търновско — б.м., З. М.) мнозина не благоволяват и него защо е грък“ — пише поп Йовчо.[152] Населението било недоволно от половинчатото решаване на конфликта с гръцкия митрополит. Показателни за съществуващото антигръцко настроение по това време са думите на Д. Драганов от Горна Оряховица по повод на пристигането на Атанасий. „Голям ли грях сторихме като поискахме по язика си владика, че да поменуват толкоз името ни. . . и да доказват, че не е възможно да бъде бъл-

---

[147] Писмо от Цариградската патриаршия до Г. п. Симеонов, 14 ян. 1846, НБКМ, БИА II А 1492.

[148] М. Радивоев. Поп Андрей Робовски. . . с. 14.

[149] П. Р. Славейков. Извлечения из летописа на поп Йовча... — Сб. НУНК, кн. III, с. 382.

[150] Пак там.

[151] Писмо от Пеца Вълчов и други първенци — Габрово до Г. п. Симеонов и Янко Евстатиев — Търново, 14 юли 1846, НБКМ, БИА, II А 270. Публ. у Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. — Сб. НУНК, кн. XXII—XXIII, с. 28.

[152] П. Р. Славейков. Извлечения из летописа на поп Йовча. ....— Сб. НУНК, кн. III, с. 382.

тарин владика. . . Аз нямам горещо желание да целувам бърже, бърже гръцка ръка. Да беше болгарин до Габрово щях да ида.“[153]

От новия митрополит скоро изразили недоволство редица селища от епархията главно във връзка със събирането на данъците. Габровските чорбаджии например настояли да намали размера на владичнината, но владиката отказал.[154] Котленските първенци също били недоволни от него.[155] Срещу Атанасий се обявили и чорбаджиите от Търново — приятели на бившия митрополит. Лично Георги п. Симеонов поддържал връзка с Неофит Византиос и уговарял условията за връщането му. Неофит обещал, че ако се върне отново в Търновската епархия, ще намали „помощта“, която му се полагала, и молел Георги п. Симеонов да съобщи това на селските първенци, които от своя страна да направят постъпки за възстановяването му.[156]

Георги п. Симеонов по съвет на Стефан Богориди[157] организирал изпращането на няколко души в Цариград да действуват против Атанасий и да преговарят с патриаршията за Неофит Византиос. Еленските първенци определили за тази мисия х. Стефан,[158] габровските — Колчо Пенчов,[159] тревненските — Цаню Райков.[160] Неочакваната смърт на Атанасий (август 1848 г.) улеснила тяхната мисия. Цариградският синод веднага изпратил в Търново Неофит Византиос,[161] за което търновските чорбаджии Георги п. Симеонов, Янко Евстатиев и Евстати х. Николау побързали да благодарят.[162]

Връщането на Неофит станало причина за нови брожения. В много селища той бил посрещнат враждебно, отказвали да му плащат данъците. Жителите на Дряново предупредили Георги п. Симеонов, че ако владиката не напусне веднага селото им, „може да стане голямо смущение“[163]. Антивладишката партия в епархията, види се, предприела веднага постъпки срещу гръцкия митрополит, настоявайки за неговото отстраняване от Търново. Само така бихме могли да обясним защо Георги п. Симеонов изпраща през 1849 и следващите няколко години „свои хора“ делегати в столицата, за да защищават пред турското правителство и пред патриаршията Неофит и не-

---

[153] Писмо от Д. Драганов — Горна Оряховица до Андрей Робовски — Елена, 23 дек. 1846, у С. С. Бобчев. Принос към историята на Българското възраждане. Поп Андрей Робовски — автобиография и преписка. — Сб. НУНК, кн. XXI, 1905, с. 11—12.

[154] Писмо от първенците — Габрово до Г. п. Симеонов и Янко Евстатиев — Търново, 12 март 1847, НБКМ, БИА, II А 271.

[155] Писмо от котленските старейшини до чорбаджиите Димитраки, Анастаси, Андонаки и др. — Шумен, 28 май 1848, НБКМ, БИА, II А 1659.

[156] Писмо от Неофит Византиос — Цариград до Г. п. Симеонов — Търново, 30 ян. 1848, НБКМ, БИА, II А 1496.

[157] Писмо от Ст. Богориди — Цариград до Г. п. Симеонов — Търново, 23 ян. 1848, НБКМ, БИА, II А 1480.

[158] Писмо от първенците — Елена до Г. п. Симеонов — Търново, 12 авг. 1848, НБКМ, БИА, II А 352.

[159] Писмо от първенците — Габрово до Г. п. Симеонов — Търново, 13 авг. 1848, НБКМ, БИА, II А 273.

[160] Ив. Гошев. В Трявна през времето на последните търновски гръцки владици (1820—1870). — Бълг. истор. библиотека, III, 1930, т. II, с. 121.

[161] Писмо от патриарх Антим до първенците на Търново, 28 авг. 1848, НБКМ, БИА, II А 1486.

[162] Писмо от патриарх Антим до търновските първенци, 13 септ. 1848, НБКМ, БИА, II А 1493.

[163] Писмо от „Дряновски покорни народ“ до Г. п. Симеонов, 11 дек. 1849, НБКМ, БИА, II Д 291.

говия секретар Костаки Мегавула. С тази мисия били натоварени едни и същи лица, приближени на търновския каза-векил, а именно: х. Михал от Елена,[164] Цаня Мотавол от Трявна,[165] Колчо Пенчов от Габрово[166] или брат му Иванчо Пенчов Калпазанчето.[167]

В историческата литература пратеничествата от 1849—1853 г. са споменати в смисъл, че те са действували в Цариград против гръцкия митрополит.[168] Действително в писмата между търновския каза-векил и първенците на посочените селища не е казано точно чии интереси е трябвало да защищават изпращаните в Цариград лица. Писано е неопределено — „по владишкия въпрос", „по владикова работа". Затова пък в кореспонденцията на Георги п. Симеонов с членовете на синода на Цариградската патриаршия съвсем определено се говори за задачата, която имали да изпълняват търновските делегати. Например в писмото си до никомедийския митрополит, ефор на търновския митрополит, Георги п. Симеонов пише, че смущенията против Неофит се правят от няколко души и общината решила „да изпрати 5-ма в Цариград упълномощени, за да представят като как стоят работите на страната ни от 30 години насам, че ние сме благодарни от владиката". Делегатите носели и прошения в защита на Неофит и на неговия секретар. И Георги п. Симеонов моли никомедийския митрополит да ги защити където трябва.[169] От това писмо става ясно чии интереси е трябвало да бранят изпроводените от търновския каза-векил представители. Същевременно приближените му градски и селски чорбаджии настоявали Неофит да е редовен член на меджлиса и „за всяка работа, която в казата ни се случи той да е представител на нашето мнение"[170].

Но ако привържениците на търновския митрополит били ограничен кръг от влиятелни чорбаджии, то мнозинството от населението, включително интелигенцията, занаятчиите, търговците, се обявило срещу него. Показателно за враждебното към гръцкия владика отношение в епархията било настроението на тревненци. Още през 1845 г. Никола Теодоров предупредил Георги п. Симеонов, че в града открито се говорело срещу него и срещу владиката.[171] Въпреки влиянието на техните привърженици Н. Чушков и Н. Бояджиоглу населението така открито демонстрирало своята ненавист към митрополита, че през 1852 г., когато се освещавал новият храм, той не посмял да отиде в Трявна.[172]

---

[164] Писмо от х. Тодор, х. Стефан, х. Христо — Елена до Г. п. Симеонов — Търново, 6 септ. 1849, НБКМ, БИА, II А 3636.

[165] Писмо от първенците — Трявна до Г. п. Симеонов — Търново, 15 май 1850, НБКМ, БИА, II А 1140.

[166] Писмо от първенците — Габрово до Г. п. Симеонов — Търново, 7 май 1851, НБКМ, БИА, II А 276.

[167] Писма от първенците — Габрово до Г. п. Симеонов — Търново, 7 март 1851 и 6 дек. 1853, НБКМ, БИА, II А 277 и 278.

[168] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 110; П. Цончев. Из общественото и културно минало на Габрово. Исторически приноси. С., 1934. с. 371 сл.

[169] Писмо от Г. п. Симеонов до Никомедийския владика, 15 дек. 1853, НБКМ, БИА, II А 1471, и писмото му до патриарх Антим, НБКМ, БИА, II А 1469.

[170] Писмо от Н. Чушков и други първенци — Трявна до Г. п. Симеонов, 19 юни 1855, НБКМ, БИА, II А 1147. За същото вж. и писмата на първенците от Габрово до Г. п. Симеонов, 1855 и 1856 г., в НБКМ, БИА, II А 281, 282,

[171] Писмо от Н. Теодоров — Трявна до Г. п. Симеонов — Арбанаси, 16 февр. 1845, НБКМ, БИА, II Д 375.

[172] Ив. Гошев. В Трявна през времето. . . с. 222.

По същото време антивладишката партия в Търновската епархия не само действувала за изгонването на Неофит, но упорито търсела негов заместник сред българските духовници. Преговаряли и със Ст. Ковачевич. През март 1852 г. той изпратил в Търново „обезателно писмо", в което излагал „благоприятните за епархията условия", при които бил готов да заеме митрополитската катедра.[173]

Под натиска на националната вълна, заляла Търновската епархия, Неофит Византиос бил принуден, за да запази мястото си, да лавира и прави отстъпки. Първата и най-значителна от тях била ръкополагането на български владици за епископи на Ловешката[174] и Врачанската епархия през 1852 г. Тази благоприятна за българите промяна била предизвикана и от силните брожения в тези подвластни на Търново епархии срещу местните гръцки епископи.

Голяма роля за раздвижването на българското население в *Ловеч* и *Ловешко* изиграл П. Р. Славейков, който учителствувал тук от 1847 до 1849 г. Славейков бил известен с враждебното си отношение към гръцката църковна власт, поради което бил преследван от търновския митрополит. Установил се в Ловеч, той продължавал да агитира и се бори срещу гръцките архиереи, против тяхната пагубна за българския народ дейност. Неслучайно с неговия престой в града съвпаднала и първата открита акция на ловчанци срещу епископа Мелетий I. Повод за настъпление срещу този представител на Цариградската патриаршия било неморалното му поведение. Снабдени с неопровержими доказателства,[175] няколко ловчанци начело с кмета Николчо Стоянов Терзиев заминали за Цариград да настояват за отстраняването на Мелетий от Ловешката епархия. Патриаршията била принудена да заточи злепоставения епископ. Но и на размирните българи от Ловеч тя отмъстила. Водачът на делегацията Н. Терзиев бил отровен. Въпреки настояванията за български епископ в Ловеч отново бил изпратен грък — Мелетий II.[176]

Както съобщава Б. Каракановски, новият епископ бил посрещнат в 1850 г. само от духовенството. Позволили му да посещава горнокрайненската църква, като му поставили условие в кратко време да научи български език, в противен случай жителите на града нямало да му плащат владичнината.[177] Твърдата позиция на населението от тази епархия принудила Мелетий II да се отнася внимателно с паството си. За известно време духовете се успокоили. Поради конфликт с местните турски власти епископът трябвало — вероятно в началото на 1852 г. — да напусне Ловешката епархия.[178]

---

[173] НБКМ, БИА, II А 1498. По същия въпрос вж. и писмото му до Н. Минчоолу от 1852 г., НБКМ, БИА, ф. 49, арх. ед. 70, л. 1—2.

[174] За историята на Ловешката епископия и нейните епископи по време на османското владичество вж.: Ст. Станимиров. Из черковната история на гр. Ловеч. — В: Ловеч и и Ловчанско. Кн. II. С., 1930. с. 5—24; Към „Из черковната история на град Ловеч".— Пак там. Кн. VII. С., 1938. с. 167—178.

[175] П. Р. Славейков като секретар на Мелетий успял да измъкне от кореспонденцията му няколко компрометиращи писма (П. Р. Славейков. Български притчи. . . с. XXIV—XXV).

[176] Подробности около отстраняването на Мелетий I вж. у: Ст. Станимиров. Из черковната история на град Ловеч. . . с. 24—27; Г. Иванов. Ловеч в борбата за национална църква. — Изв. Истор. дружество, кн. V, 1922, с. 156; Д-р П. Стоянов. Градът Ловеч. Ловеч, 1901. с. 5—6.

[177] Ловеч и Ловчанско. Кн. III. С., 1931. с. 22.

[178] Д-р П. Стоянов. Цит. съч., с. 7.

През март 1852 г.[179] за епископ на вакантната катедра бил назначен българинът от град Елена Иларион.[180] Ловчанци с радост посрещнали новия епископ именно защото бил българин. Техните усилия се увенчали с реална победа.

В средата на 40-те години и българите от *Врачанската епархия* се надигнали срещу патриаршеския владика Агапий.[181] Начело на движението застанали синовете на Димитраки Хаджитошев — Тодораки, Замфираки и Александър. Израз на нарастващото недоволство от поведението на Агапий била появилата се в сръбски вестник обширна дописка, в която се описвали неморалните му деяния. Станала широко известна, тази дописка привлякла вниманието на българската общественост към врачанския епископ. По този повод Найден Геров пише: „Дали щат достигнат нашите плачове до престола на Всявишняго, та да ся смили Богу да избави нас от такова зло.“[182]

Причините за възникналото недоволство от Агапий били няколко. От една страна, той настроил врачани срещу себе си с неморалното си поведение.[183] От друга — раздразнил първенците на града с активното си вмешателство в общинските работи, особено в училищното дело. Сам направил немалко за неговото издигане, той се стремял самовластно да го ръководи, без да зачита мнението на общинарите. Това, разбира се, не могло да не засегне градските първенци. Спорове възникнали по въпроса за назначаването на учители. Агапий се противопоставил на назначаването на П. Р. Славейков за учител в селищата на подвластната му епархия. И ако в Плевен той успял да се наложи, във Враца общината защитила Славейков и против волята на владиката го наела за учител.[184] Следователно именно стремежът на врачанските първенци сами да ръководят общината, училищното и църковното дело в града бил основната причина за разногласията между тях и епископа. Смъртта на Агапий през октомври 1849 г.[185] предотвратила задълбочаването на започналия конфликт.

През следващите три години Врачанската епархия била възглавявана от епископ Партений (1850—1852). но в същност управлявал неговият протосингел, българинът Доротей.[186] Доротей искал да заеме епископското място и бил един от главните инициатори за отстраняването на Партений. На своя страна Доротей имал братя Хаджийски (Хаджитошеви), които с присъщата си амбициозност се заели да го направят епископ на Враца. Благодарение на голямото си влияние и връзки из цялата Търновска епархия и в столицата те успели да наложат Доротеевата кандидатура. Партений, обвинен в зло-

---

[179] Окръжно от търновския митрополит Неофит до епархиотите на Ловешката епархия от март 1852 г., Й. п. Георгиев. Материали по черковната борба. — Сб. НУНК, кн. XXII—XXIII, с. 35—37.

[180] Вж. автобиографичните му бележки у Й. Иванов. Северна Македония. Исторически издирвания. С., 1906. с. 339—341, също и свидетелството, дадено му от Неофит Търновски в 1851 г., в НБКМ, БИА, II А 721.

[181] Дотогава отношението към него било благоприятно, тъй като Агапий се отнасял коректно към паството си и направил много за развитието на новобългарското образование, особено на девическото, в града и епархията.

[182] Писмо от Н. Геров — Копривщица до Тодораки Димитриев — Враца, 14 февр. 1849, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 6, л. 1.

[183] Й. п. Георгиев. Град Враца... с. 58—59.

[184] П. Р. Славейков. Български притчи... с. XXV—XXVI.

[185] Й. п. Георгиев. Град Враца... с. 58—59.

[186] Пак там, с. 59—60.

употреби и насилия,[187] бил отстранен и Доротей заел врачанската катедра в края на 1852 г. Научил за благоприятния край на акцията, Александър Димитриев от Виена, където бил на лечение, споделя с брат си Тодораки своето задоволство от победата. От тона на писмото му личи, че именно той е главната фигура в тази акция. Александър Димитриев благодари на всички „наши приятели... зарад техния труд, който показаха зарад произведение в епископа Господина Доротея". А на новия епископ препоръчва „да даде добар пример на досегашните архиереи гръци, които унищожаваха Българите, че немат за архиерейство достойни хора"[188]. Специално писмо изпратил Александър Димитриев и до „гражданите врачански" — в него той ги възхвалява за проявеното съгласие и единомислие, благодарение на което „и невъзможните работи възможни стават". С авторитетен тон врачанският първенец ги поучава да обичат и уважават новия архиерей, защото е „от нашего рода и отечества", и да не дават повод на гърците да ни укоряват, че „не знаеме да почитаме архиереите"[189].

Жителите на Враца със задоволство приели новия епископ. Специална делегация от свещеници и първенци благодарила пред меджлиса за смяната на владиката.[190] А чрез „Цариградски вестник", където се появила дописка за тържественото посрещане на българския епископ в селищата на Врачанската епархия, това важно събитие станало достояние на българската общественост.[191]

В началото врачани нямали основание да бъдат недоволни, още повече, че Доротей в някои случаи защищавал населението пред местните власти.[192] Прелом в отношенията между епископа и епархиотите му настъпил в началото на 1854 г. във връзка с позицията на Доротей към разпрата между търновчани и митрополит Неофит.

Борбата на българите от Търновската епархия срещу Неофит Византиос особено се засилила в началото на 50-те години. Един от най-активните представители на антивладишката партия в града бил богатият чорбаджия х. Минчо х. Цачов — държавен ковчежник и откупвач на беглика и на десятъка в Търновско. Той поддържал връзки с Иларион Макариополски, който чрез него насърчавал търновци да действуват по-настойчиво за отстраняването на гръцкия митрополит.[193]

Х. Минчо Цачов целял да привлече в движението срещу Неофит и влиятелни личности от други градове. През есента на 1853 г. той писал на Тодораки във Враца за намерението си да ходи в Цариград, където искал да се срещне с неговия брат Александър и да го запознае с положението около митрополита в Търново. Същевременно х. Минчо се интересувал колко пари е взел Неофит при назначаването на Доротей за врачански епископ, за да използува и този коз срещу гръцкия митрополит.[194]

---

[187] Вж. чернова на прошение против Партений, НБКМ, БИА, II А 246.

[188] Писмо от Александър Димитриев — Виена до Тодораки Димитриев — Враца, 5 ян. 1853, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 6, л. 2.

[189] Писмо на Александър Димитриев — Виена до съгражданите във Враца, 12 ян. 1853, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 7, л. 1.

[190] Изложение на свещениците и чорбаджиите от Враца и Врачанско до меджлиса във Враца, 2 март 1853, НБКМ, Ор. отд., ОАК, 2/11.

[191] Цариградски вестник, бр. 112, 7 март 1853.

[192] Й. п. Георгиев. Град Враца... с. 109—110.

[193] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 109—110.

[194] Писмо от х. Минчо х. Цачов — Търново до Тодораки Димитриев — Враца, 18 ноем. 1853, Окр. истор. музей — Враца, фонд Хаджийски.

От своя страна търновският Неофит, за да парализира дейността на своите противници, бързал да докаже пред правителството и пред патриаршията, че населението е доволно от него. За тази цел той изпратил своя роднина Костаки Мегавула, секретар в митрополията, да обикаля селищата на епархията, за да събира от българите подписи под едно прошение, в което между другото се казвало: „какво трновскио митрополит врло добар човек и как от 500 годин таков митрополит не е доходил и сичките са епархии благодарни.“[195] Костаки Мегавула пристигнал и във Враца да събира подписи. Тодораки Димитриев обаче, узнавайки за това антинародно дело, убедил първенците да откажат да подпишат фалшивото изложение, което те и направили. Х. Минчо Цачов, доволен от тяхната постъпка, с радост съобщава, че и в Казанлък, и в Стара Загора отказали да подпишат този махзар. Между другото той информирал врачани, че неговият зет х. Николи Минчоолу заминал на 17 декември 1853 г. за Цариград, за да действува срещу търновския митрополит и секретаря му.[196]

Но докато врачанските първенци, подкрепяни от обществеността на града, се обявили срещу търновския митрополит, техният епископ Доротей, ако и българин, застанал на негова страна. По тази причина врачанските първенци се настроили срещу него. За това допринесло и обстоятелството, че Доротей започнал да своеволничи и да не се съобразява с мнението на своите покровители. Впрочем повечето време той прекарвал в Плевен, където бил в близки връзки с тамошния чорбаджия Маринчоолу. „Не се познава у него (Доротей — б. м., З. М.) никаква човещина, прави що сака, от никого не ще да знае“, оплаква се Тодораки пред брат си Александър.[197] Всички били недоволни от епископа, защото се държал зле, вземал безогледно пари, не връщал дълговете си. Той създал във Враца своя партия начело с даскал Васил Кръстеняков. Двамата ограбили наследството на бившия епископ Партений. Тодораки съветва брат си да действува пред патриаршията и пред Високата порта да извикат Доротей в Цариград „да са научи как треба да е владика. . . да са научи да познава що е народ и не само едного да слуша“. Предупреждава го също така да следи да не би в Цариград да се появи лъжлив махзар от Враца в защита на търновския митрополит.[198]

Научил за намеренията на братя Хаджийски да издействуват призоваването му в столицата, Доротей предприел редица мерки да предотврати това, заплашвайки противниците си с опасни обвинения. В съставения от плевенските му поддръжници махзар Александър и Замфираки били представени като непочтени хора и „бунтаджии“. Загрижен за братята си, Тодораки побързал да ги предупреди за ходовете на владиката.[199] Още същата година обаче настъпило прегрупиране на силите. От близки сътрудници Доротей и даскал Васил станали върли врагове — изпокарали се за подялбата на Партениевото имущество.[200] Същевременно Доротей разбрал, че без под-

---

[195] Писмо от Тодораки Димитриев — Враца до Александър Димитриев — Цариград, 11 дек. 1853, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 4, л. 10.

[196] Писмо от х. Минчо х. Цачов — Търново до Тодораки Димитриев — Враца, 22 дек. 1853, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 6, л. 21.

[197] Писмо от Тодораки Димитриев — Враца до Александър Димитриев — Цариград, 2 февр. 1854, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 4, л. 11.

[198] Пак там.

[199] Писма на Тодораки — Враца до Замфираки и Александър — Цариград, 13 и 20 апр. 1854, НБКМ, БИА, ф. 40, арх. ед. 5, л. 4 и 3.

[200] Й. п. Георгиев. Град Враца. . . с. 66.

дръжката на братя Хаджийски положението му ще бъде нестабилно, и се помирил с тях. На следващата година в „Цариградски вестник" се появили две ласкателни за епископа писма — едното от Костаки Мегавула, другото от „врачански граждани"[201].

Докато разпрата между врачанските първенци и Доротей временно затлъхнала главно поради това, че епископът бил българин, движението срещу търновския митрополит продължило до окончателното му отстраняване от Търново.

В края на 1853 г. за Цариград заминал, както казахме, х. Николи Минчоолу, за да подготви там почвата за изгонването на Неофит и неговия секретар от Търновската епархия. Скоро след това в турската столица пристигнала и делегация на провладишката партия — х. Михаил х. Стоян, Иванчо Пенчов от Габрово, Вълю х. Атанасов от Лясковец, х. Стефан х. Теодоров от Беброво. Те носели прошения в полза на търновския митрополит и предприели редица постъпки в тази насока, като за всичко се допитвали до никомедийския митрополит и до Стефан Богориди. Делегатите останали в столицата до март,[202] а след тяхното завръщане там продължил да действува Стефан Богориди. Той ходатайствувал пред различни високопоставени лица в подкрепа на търновския митрополит.[203] Но в Цариград останал и пратеникът на народната партия х. Николи Минчоолу. На следващата 1854 г. той получил от Търново ново пълномощно писмо с указание да предаде на английския посланик жалба срещу търновския владика.[204]

Междувременно обществените спорове и борби в Търново и Търновско се задълбочавали. За известно време Неофит успял да раздвои и отслаби своите противници, използувайки разпрата между първенците във връзка със събирането на десятъка в годините на Кримската война. Пред турските анкетьори, които разследвали обвинените в злоупотреби търновски бегликчии, той наклеветил мнозина от своите стари противници.[205] Антибългарската дейност на митрополита проличала особено по време на Дядо Николовото въстание. За предателство на бунта Неофит бил специално награден от турското правителство.[206]

През 1856 г. нова делегация, упълномощена от епархията, заминала за Цариград да настоява за отстраняването на Неофит. В нея били включени П. Р. Славейков, дядо Пеню от Дряново, Н. Евтимов от Габрово, Аврам чорбаджи от Беброво, Георги Кабакчиев и Н. Минчоолу от Търново.[207] Те издействували правителството да изпрати анкетьори да разследват на място поведението на митрополита. Въпреки последователната докрай защита, която

---

[201] Цариградски вестник, бр. 219, 2 апр. 1855.

[202] Вж. запазените писма от делегатите и от никомедийския митрополит — Цариград до Г. п. Симеонов — Търново, с които го информират за хода на тяхната мисия, НБКМ, БИА, II А 1420, II А 1476, II А 1472, II А 1421, II А 1475, II А 1422, II А 1423, II А 1419, II А 1468, II А 1424.

[203] Писма от Г. п. Симеонов — Търново до Ст. Богориди — Цариград, окт. 1854 и март 1855, НБКМ, БИА, II А 1477 и II А 1476.

[204] Писмо от гражданите на Търново до х. Н. Минчоолу — Цариград, 5 юни 1854; НБКМ, БИА, ф. 49, арх. ед. 92, л. 1.

[205] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 128 сл.

[206] НБКМ, Ор. отд., ОАК, 28/64.

[207] П. Р. Славейков. Български притчи... с. 37—38.

гъркоманите начело с Георги п. Симеонов оказали на Неофит,[208] през март 1857 г. той бил отзован в Цариград.[209]

В развоя на движението в Търновската епархия се открояват два етапа: 1840—1846 и 1847—1857 г. През първия антигръцките прояви били по-слаби и едва към 1845—1846 г. се забелязват организирани действия, и то под натиска на дейците от Цариград и във връзка с пътуването на султана из българските земи. Все още населението като цяло било пасивно. Инициативата била в ръцете на приближените до архиерея чорбаджии.

В тази епархия съществувала силна провладишка партия, в центъра на която стоял влиятелният чорбаджия Георги п. Симеонов от Арбанаси, казавекил на Търновско повече от 40 години. За него П. Ников дава положителна оценка в смисъл, че защищавал населението от владишките зулуми и живо се интересувал и действувал по църковния въпрос „ако и в 1856 г. да стоял на страната на Неофит Търновски"[210]. От използуваните тук материали ясно се вижда последователната провладишка позиция на Георги п. Симеонов и на неговите първи поддръжници Янко Евстатиев и Евстати х. Николау. Те били инициатори на всички акции в защита на митрополита. Техни приближени и послушни оръдия били първенците (общинарите) на Габрово — Илия Цончов Видинли, х. Петър х. Бакалов, х. Пенчо х. Цачов, Иванчо Пенчов, и др.; на Трявна — Никола Чушков, Н. Т. Бояджиоолу, Никифор х. Христов, Кънчо Тенков, Ангел х. Тахов, Тодор Иванов и др.; на Елена — х. Стефан Бобчоолу, х. Тодор, х. Христо и др.; на Дряново — х. Пенчо и Илия Кабзамал.[211] В повечето случаи тези градски първенци сляпо следвали разпорежданията на каза-векила по владишкия въпрос, „избирали" за представители в Цариград най-често посочения от Георги п. Симеонов човек, изпращали му печатите си, които той поставял върху различни прошения — обстоятелство, дало възможност за много злоупотреби от страна на градоначалника.[212] Макар и малобройна, провладишката партия през първия етап на църковното движение в Търновско била твърде силна. Нейните представители държали в ръцете си общинските работи, имали зад гърба си връзките и приятелството с местните турски чиновници.

Движението срещу търновския митрополит Неофит особено се засилило в началото на 50-те години. Антивладишката партия начело с Николи Минчоолу, П. Р. Славейков, Н. Евтимов, Андрей Робовски, В. Берон, Цвятко Недюв, Н. Златарски, поп Йовчо и др. организирала серия от акции, насочени срещу гръцкия владика. Тяхната последователност и активност реализирали в крайна сметка значителни успехи. Назначаването на български епископи в Ловеч и Враца и изгонването на Неофит Търновски са безсъмнено победа със стимулиращо въздействие върху по-нататъшния ход на народното движение за български архиереи, за национална църква.

По времето, когато търновци издигнали кандидатурата на Неофит Бозвели за търновски митрополит, искане за български архиерей се повдигнало

---

[208] Писмо на габровските първенци до Г. п. Симеонов, 23 февр. 1856, НБКМ, БИА, II А 284.

[209] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 129; М. Радивоев. Време и живот на търновския митрополит Иларион... с. 80—91.

[210] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 73.

[211] Писмо от х. Пенчо и Илия Кабзамал — Дряново до Г. п. Симеонов — Търново, 26 юни 1854, НБКМ, БИА, II Д 297.

[212] П. Цончев. Цит. съч., с. 373.

и във *Видинската епархия*.[213] Около 1840 г. населението от тази епархия, подкрепяно от управителя на Видин Хюсеин паша, настоявало да бъде ръкоположен за митрополит българският духовник от Котел Дионисий Контаров. Дионисий отишъл в Цариград да действува за получаването на видинската катедра, но скоропостижно умрял, отровен от фанариотските агенти.[214] След този случай брожението срещу видинския митрополит Кирил вероятно се е засилило, но засега не разполагаме със сведения за неговите форми и прояви. Известно е само, че отношенията между Кирил и Хюсеин паша станали още по-враждебни. Наклеветен от владиката, турският управител бил за известно време отзован в Цариград. Злепоставени пред властта били и братя Шишманоолу. Хюсеин паша обаче успял да се оправдае и се върнал във Видин. Митрополитът на свой ред трябвало да напусне града.[215] На негово място Цариградската патриаршия изпратила гърка Венедикт. Сприятелил се с новия видински управител Мехмед Зия паша, той се проявил като голям грабител и угнетител на българското население в епархията. Колко силно е било недоволството от него, показва фактът, че видинци посочили наред с беззаконията на турските управници „зулумите" на митрополита като причина за тежкото им положение, докарало ги до въстанието в 1850 г. Пред изпратения от Високата порта да проучи причините за голямото въстание в Северозападна България Риза паша въстаналите българи предявили между другото и искане за „народно духовенство, говорещо езика им, наместо гърци владици и свещеници, които не знаят дума българска, но които разбират езика на парите"[216]. В края на същата година специални пратеници отишли в столицата да изложат пред турското правителство делата на своя владика и да настояват за заменянето му със Стефан Ковачевич.[217] Едно от основните им искания било да се определи заплата на владиците, за да се прекъсне възможността да грабят произволно паството си.

Идеята за владишките заплати не била нова. За първи път такова искане изказал Неофит Бозвели в изложенията си до Високата порта от 1844 и 1845 г. То фигурирало и в прошението, подадено през 1846 г. в Русе на султана и написано от д-р Иван Селимински. Но сега, в 1850 г., поставен така решително от въстаналите българи, този въпрос получил реални изгледи за успех. Високата порта, принудена към отстъпки, за да умиротвори въстаналите, проявила интерес към идеята за владишките заплати и разпоредила на гръцкия патриарх да я обсъди в патриаршията. Патриархът трябвало да определи заплатата на видинския митрополит, като се споразумее с делегацията на видинските жители.[218] В отговора на патриарха се подчертава, че от направената в епархията проверка се установило, че годишният й приход възлизал на 80 000 гроша, които едва стигали на митрополита да покрие разходите си. В заключение било изказано несъгласие да се определи заплата на владиците, тъй като това противоречело на „старите обичаи"[219]. От последвалия отговор

[213] За историята на Видинската епархия вж. у В. М. Н. (Видински митрополит Неофит) Видинска епархия. Историческо минало и съвременното й състояние. С., 1924. с. 6—44; Д. Цухлев. История на града Видин и неговата област. С., 1932. с. 85—210.

[214] За случая с Дионисий Контаров вж. у М. Арнаудов. Неофит Хилендарски Бозвели. . . Т. I. с. 581—586.

[215] Д. Цухлев. История на града Видин. . . с. 347.

[216] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 105.

[217] Д. Цухлев. История на града Видин. . . с. 378 сл., 531 сл.

[218] Послание на Н. Пр. Хариджие назара (м-р на външните работи) до патриарха. — Цариградски вестник, бр. 20, 27 ян. 1851.

[219] Пак там.

на великия везир личи, че Портата продължавала да поддържа искането на българите от Видинско. По-почтено е, се казва в този отговор, митрополитът да има заплата, а не да ходи като „бирник“ и да настройва народа срещу себе си.[220]

Въпросът за определяне на владишките заплати умело се протакал от Цариградската патриаршия и в крайна сметка останал неразрешен.[221]

Междувременно във Видин конфликтът между българското население и митрополита придобил по-остри форми. Венедикт, използувайки размирното положение в областта, клеветял и злепоставял българите пред турските власти. Интересни в това отношение са наблюденията на европейските консули. Например в доклада си от 19 април 1851 г. австриецът Емануил фон Рьослер пише на княз Феликс фон Шварценберг във Виена: „Към тази буркотия се присъединява сега и един четвърти смущаващ елемент, който ми се струва най-опасен. Това е намиращият се във Видин гръцки митрополит, който, използувайки разногласието между турските големци, усърдно и силно разпалва огъня на раздора. Той умее да обрисува така добре на лековерните турци революционните планове и проекти за преврат на българските християни, че те нямат какво да направят по-бързо, освен да наредят да бъдат арестувани всички лица, които митрополитът посочва като опасни.“[222]

Венедикт станал виновник за арестуването на 19 души, които били осъдени и изпратени в Цариград. Но видинци успели да издействуват анкета. Правителственият пратеник Мехмед Шекиб ефенди се убедил в невинността на арестуваните и във вината на митрополита.[223] Благодарение на проявената настойчивост българите от Видинската епархия излезли победители от разпрата с гръцкия владика. За това несъмнено значение имали и успехите на въстаническите действия в 1850 г., които принудили Високата порта да бъде отстъпчива към исканията на размирните българи от Северозападна България.

Един от най-активните центрове на църковното движение през разглеждания период била *Самоковската епархия*. Както вече посочихме, населението от тази епархия още в края на 20-те години се надигнало срещу гръцкия митрополит и поискало за свой архиерей Неофит Рилски. Патриаршията не удовлетворила молбата, но и самоковските българи не се помирили. Те посрещнали враждебно Игнатий II (1830—1836). По всичко личи, че разприте около владиката не закъснели, та х. Агапий от Рилския манастир трябвало да помирява враждуващите страни. В крайна сметка Игнатий бил заточен в Трапезунд заради „провинения към Великата църква“. Положително и недоволството на българското население е допринесло за това наказание.[224]

В 1837 г. патриаршеският синод назначил за самоковски митрополит гърка Йеремия.[225] Наплашен от отношението на самоковци към неговия предшественик, той стоял повечето време в Дупница.[226] В 1846 г. жителите на

---

[220] Послание на Н. Пр. Хариджие назара (м-р на външните работи) до патриарха. — Цариградски вестник, бр. 20, 27 ян. 1951.

[221] Цариградски вестник, г. А, бр. 23, 17 февр. 1851; бр. 25, 3 март 1851; бр. 28, 24 март 1851; бр. 40, 23 юни 1851; бр. 56, 13 окт. 1851.

[222] Р. Стоянова. Документи за селското антифеодално въстание в Северозападна България през 1850 г. (Из Държавния архив във Виена). — Изв. Инст. история, т. 11, 1962, с. 234. Вж. и следващите доклади, пак там, с. 236—238.

[223] Д. Цухлев. История на града Видин. . . с. 378—380, 532—534.

[224] Хр. Семерджиев. Цит. съч., с. 25.

[225] Писмо от патриарх Григорий и Св. Синод — Цариград до християните на Самоковската епархия, 1837, НБКМ, БИА, II А 795.

[226] Писмо от самоковския митрополит Йеремия — Дупница до първенците на Самоков, 24 май 1839, НБКМ, БИА, II А 952.

Самоков начело със Захари Хр. Зограф с камъни го изгонили от града. „Позорно изпъден" — пише по този повод дядо Пешо.[227]

Известно в историята на българската църковно-национална борба със своята продължителност и упорство е движението на българите от Самоковската епархия против митрополит Матей (Дели Матей), продължило до неговата смърт в 1862 г. Четири пъти той бил гонен от епархията, четири пъти отново се връщал в Самоков.

Матей произхождал от видно фанариотско семейство. Чрез своя брат, великия логотет Аристархи бей, той имал влиятелни връзки в султанския двор. Дори в периодите на отсъствие Матей продължавал да бъде титуляр на Самоковската митрополия и да събира чрез наместниците си владишките приходи. Но с влияние и достатъчно самочувствие се ползували и българските първенци на Самоков — братята Хаджи Гюрови и Димитър Смрикаров. Те се опълчили срещу митрополита и две години след като заел Самоковската епархия, успели да издействуват отстраняването му. В края на 1848 или в началото на 1849 г. Матей бил заточен в град Бруса.[228] По този случай българите от епархията изпратили благодарствено писмо до гръцкия патриарх, задето е „вдигнал владиката, който всявал раздори"[229].

Завърнал се в края на 1849 г. в Самоков, Матей търсел повод да злепостави враговете си. Повод лесно се намерил. Самоковският търговец в Таганрог Караспасев се заинтересувал за учебното дело в родния си град, желаейки да го подпомогне материално. Връзка с него поддържали Захари х. Гюров и съмишлениците му. Матей използувал този случай, за да им напакости. Той донесъл на патриаршията, а оттам и на правителството, че самоковските първенци водят политически преговори с руското правителство.[230] Високата порта изпратила Хуршид паша да разследва случая. В доклада си анкетьорът обвинил владиката в клеветничество. Първенците на Самоков изпратили веднага пратеници в турската столица да свидетелствуват против Матей. Тяхната акция била подкрепена и от други селища на епархията. Така например жителите на Дупнишката каза съставили прошение до великия везир, в което подробно описали грабителствата и предизвикателствата на Матей. Той преследвал „първите хора" в епархията, събирал в увеличен размер „мирията", отнасял се зле с паството и със свещениците.[231] Предприетите от няколко страни постъпки срещу Матей завършили с успех. Митрополитът за втори път бил отстранен от Самоков и заточен през 1850 г. в Солун, където престоял четири години.

В края на 1854 г. в Самоков стигнали слухове. че Матей отново ще се върне в епархията. За да предотвратят това, противниците му изготвили изложения до Цариградската патриаршия и до Високата порта, в които настоявали да бъде определен за техен митрополит епископът на Матей Ананий, който знаел и български език.[232] В крайна сметка амбициозният митрополит отново се върнал в Самоков, вероятно в началото на 1855 г. А самоков-

---

[227] Хр. Семерджиев. Цит. съч., с. 26—27.

[228] Пак там, с. 29.

[229] Писмо от Самоковската епархия до цариградския патриарх, 12 юли 1849, НБКМ, БИА, II А 786.

[230] Хр. Семерджиев. Цит. съч., с. 30.

[231] Прошение от Георги Полихрон, Николай Самодум, х. Спас Йованов, П. Теодоров и др. — Дупнишка каза до великия везир от 1851 г., Църк. ист. музей в София, № 10 583.

[232] Писмо от Захари Круша до Н. Рилски, 2 дек. 1854, Й. п. Георгиев. Материали по черковната борба. — Сб. НУНК, кн. XXIV, с. 335.

ските чорбаджии продължили борбата срещу него. Лично Димитър Смрикаров заминал за Цариград. За да подкрепи с повече аргументи своите постъпки срещу Матей, той приканил жителите на Самоков и Дупница да изпратят махзари до сръбския консул, до патриаршията и до Високата порта.[233] От цариградските българи в акцията срещу самоковския митрополит бил привлечен Константин Моравенов.[234] На 9 май 1855 г. той съобщил на братя Гюрови: „За владиката ви се реши да го изпратят на Света гора. Заради това в събота пратиха от тука един мубаширин и едно ефемерие, за да пойдат да го дигнат и изпратят на Св. гора.“[235]

В Самоков обаче Матей имал доста широк кръг привърженици. Представяйки го за бранител на народните интереси, те успели да спечелят временно значителна част от гражданството на негова страна. Въоръжена с криваци тълпа се явила пред къщата на Захари х. Гюров, заплашвайки го със смърт. В крайна сметка с намесата на местни турски власти владиката бил изпратен на 28 май в Света гора.[236]

Привържениците на Матей не се отказали да се борят за неговото връщане. Няколко граждани от Дупница изпратили молба до султана да освободи техния владика, когото те почитали.[237] В същата насока от Самоков действували Михаил Иванов, Иванчо Кръстев, Захари х. Стамов, Костадин х. Кръстев, Георги Иванов, Христо Филипов, Захари Петров, учителят Алекси Христов, Сотир Иванов, Алекси Митов и др. През есента на 1855 г. те поддържали тясна връзка с Матей, който впрочем вече се намирал в Цариград. От писмата им до митрополита[238] научаваме, че те готвели изложение в негова полза и че селата и еснафите били единодушни с тях. Двама души — Христо и Пане — обикаляли по селата да събират подписи под прошението за неговото връщане. Със същата цел отишли в Ихтиман, Разлог и Дупница. От Разлог изложенията били готови и изпратени в Цариград. В Дупница обаче някой си х. Лазар[239] не им позволил да събират подписи. Пак от писмата на посочените по-горе лица узнаваме, че в Самоков пристигнал английският консул и отседнал в къщата на х. Гюрови. Той започнал разследвания около митрополита. И пред него привържениците на Матей застъпили мнението, че е несправедливо изгонен от Самоковска епархия.

В края на 1855 г. Матеевите привърженици и противници временно се помирили.[240]

Движението против Матей било преди всичко конфликт между гръцкия митрополит и първенците на Самоков и Дупница начело с братя х. Гюрови и Д. Смрикаров. Не са известни причините, поради които са възникнали недоразуменията между амбициозния архиерей и не по-малко амбициозните

---

[233] Писма от Д. Смрикаров — Цариград до З. х. Гюров — Самоков, 30 яну. и 10 февр. 1855, НБКМ, БИА, II А 800, 801.

[234] Писмо от К. Моравенов — Цариград до З. х. Гюров — Самоков, 16 дек. 1854, НБКМ, БИА, II А 798.

[235] Хр. Семерджиев. Цит. съч., с. 31. Вж. и писмата на Моравенов до З. х. Гюров от юни и юли 1855, НБКМ, БИА, II А 803, 804.

[236] Хр. Семерджиев. Цит. съч., с. 31. Вж. и дописка от Самоков в Цариградски вестник, бр. 229, 18 юни 1855.

[237] Прошение от жители на Дупница до султана, 5 юли 1855, НБКМ, БИА, II А 799.

[238] НБКМ, БИА, II А 6979, II А 6978, II А 6981, II А 6980, II А 6977.

[239] Вж. и писмото на х. Лазар Н. К. — Дупница до братя х. Гюрови — Самоков, 18 окт. 1855, НБКМ, БИА, II А 806.

[240] Писмо на Захари х. Тонев — Самоков до Захари х. Гюров, 5 дек. 1855, НБКМ, БИА, II А 807.

самоковски чорбаджии. Не е лишена от основание версията, която съобщава Хр. Семерджиев, че митрополитът поискал от общинарите някакви суми, които те дължели към училищната и църковната каса.[241] Очевидно борбата е била преди всичко за влияние и власт в общинското самоуправление. От друга страна, прави впечатление обстоятелството, че в епархията и главно в Самоков Матей имал значителна група поддръжници, и то главно сред еснафското съсловие — обстоятелство, което противоречи на общата тенденция на църковното движение. Къде е обяснението?

През втората половина на 40-те години — време, което съвпада с идването на Матей в Самоков — градските еснафи водели борба с „първенците" за участие в общинското самоуправление. Подобно обществено явление се забелязва в много български селища и е свързано с укрепването и издигането на занаятчиите като стопанска, а оттам и като обществена сила през втората четвърт на XIX в. Противно на повечето случаи, когато архиереите били в съюз с първенците, или, както още се наричали, „старите чорбаджии", Матей взел страната на еснафите. По този начин той спечелил тяхната поддръжка или най-малко ги елиминирал от лагера на своите противници. Така че в Самоков противоречията между еснафите и първенците в края на 40-те и началото на 50-те години излезли на преден план. Движението срещу митрополита, макар че протекло в такива остри форми, имало доста тясна обществена основа. Едва след Кримската война то се превърнало в масово движение. Когато „младите" (еснафите и интелигенцията) поискали от Матей да изхвърли от църквата гръцкия език и той отказал, те също започнали да действуват за неговото отстраняване.[242]

В съседната на Самоков *Софийска епархия* българите се надигнали срещу гръцкия митрополит Мелетий през 1847 г. В началото на май те изпратили чрез Константин Моравенов и някои свои съграждани в Цариград едно изложение до патриаршията, в което изразили своето недоволство от Мелетий. Неполучили отговор от Великата църква, жителите на София се обърнали към великия логотет Аристархи бей. В адресираното до него изложение се казва: „Страдаме неизказано от Господина Мелетиа, който приспя (наложи) един лош ред неистерпим, неможе прочее сиротину веки да терпи неговите зли поступания. Ега би промисъл божия помогнала и ни избави от това човека тиранина." Те молели да им се изпрати добър архипастир, „християнолюбител, правдолюбител и да има църковни науки да просвещава духовно народите"[243].

В случая искането на българите се свежда до заменяне един „лош" владика с по-добър. Не е известно дали тези протести са добили някаква по-организирана форма, нито пък от чии среди излиза инициативата за подадените просби. Подбудители очевидно е имало, защото в напътственото си писмо до епархиотите Мелетий ги съветва: „Не требува да слушате человеците, които движими от тщеславието си смущават тишината ви и ви понуждават на такива много вредителни движения. Такива человеци не само да ги не прибирате и да ги неслушате, но най-паче да се отвращавате от них и да ги пъдите."[244]

[241] Хр. Семерджиев. Цит. съч., с. 30.

[242] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 134.

[243] Изложение от жителите на Софийската епархия до Логотет бей, 25 май 1847, НБКМ, БИА, II А 1157.

[244] Напътствено писмо до епархиотите от Мелетий Софийски, ноем. 1847, у Й. п. Георгиев. Материали по църковната борба. — Сб. НУНК, кн. XXIV, с. 330—332.

Националният подем в българските земи през 40-те и 50-те години обхванал и *Пловдивската епархия*,[245] в някои от селищата на която (Пловдив, Пазарджик, Асеновград и околните села) съществувало силно гръцко влияние. Именно поради това през разглеждания етап на църковното движение борбата в тази епархия се водела преди всичко за преодоляване на гръцкото влияние — за български училища, за българско богослужение.

През 30-те и 40-те години на XIX в. в митрополитския център Пловдив се забелязват първите прояви на националното пробуждане и на стремежа да се утвърди българското начало в града. Социалната основа на този процес било многобройното българско население — занаятчийско, занаятчийско-аграрно и градска беднота, — населяващо предимно крайните квартали и непрекъснато увеличаващо се с пришелци от Родопите, Средна гора и Стара планина. Начело на духовно-културното възраждане в Пловдив стояла известната българска фамилия Чалъковци.[246] Най-активни нейни представители през този период били х. Вълко Големия и х. Стоян Големия, както и братовчедите им Вълко Малкия и Стоян Малкия. Известна е тяхната обществено-благотворителна дейност. Те били инициатори и основни дарители за построяването или възстановяването на много от пловдивските църкви. Но само в една от тях — „Св. Петка" — в началото на 40-те години се служело на църковнославянски език.[247] Известен е и опитът на х. Вълко Големия да създаде през 1836—1837 г. едно „общобългарско школо" с учител Неофит Рилски.[248] След неуспеха на това начинание той построил училище към храма „Св. Петка", в което Никола Тонджаров учел децата смесено по гръцки и по български.[249] Пак с участието на Чалъковци били съградени двете църкви с училища към тях в Мараша (1848) и в Каршияка (1849), където за първи път трайно бил въведен българският език в богослужението и в преподаването.[250]

През 1850 г. българските първенци в Пловдив настояли пред митрополита да се въведе български език в средоточното (централното) елинско училище.[251] Впрочем и новата сграда на това съществуващо още от началото на XVIII в. училище била съградена (след пожара в 1846 г.) с дарение на чорбаджи Стоян

---

[245] Ценен извор за историята на Пловдивската епархия е публикуваният от Ив. Снегаров. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. Кратки сведения за гръцките митрополити вж. у Ив. Гошев. Пловдивските архиереи от турското робство. —В: Сборник в чест на пловдивския митрополит Максим. С., 1931. с. 114—122.

[246] За стопанската и обществената дейност на рода Чалъковци вж.: Й. Груев. Спомени за Чалъковци. — Бълг. преглед, III, 1896, кн. 3, с. 79—87; Хр. Кесяков. Вълко и Стоян Тодорови Чалъкови. Пловдив, 1935; И. П. Кепов. Живот и дейност на Чалъковци и тяхното потомство. Родословно изследване. С., 1935, ръкопис в Архивния институт на БАН, арх. ед. 35; М. Стоянов. Чалъковци. — Ист. преглед, VII, 1950—1951, кн. 3, с. 313—329; М. Стайнова, А. Велков. Турски документи за стопанската дейност на Чалъковци. — Изв. Нар. библ. Кирил и Методий, т. IX (XV), 1969, с. 149—170.

[247] Й. Груев. Спомени за Чалъковци. . . с. 84.

[248] Ив. Шишманов. Нови студии. . . с. 170.

[249] Й. Груев. Моите спомени. Пловдив, 1906. с. 4.

[250] Във връзка с построяването и обзавеждането на църквите и училищата в Мараша и Каршияка вж. писмата от жителите на тези квартали и от пловдивските първенци Ст. Тодоров, П. Куртович, Ат. Чалики до Александър Екзарх — Цариград, НБКМ, БИА, II А 5221, II А 5224, II А 5225, II А 5231, II А 5234 и II А 5240.

[251] Молба от Стоян Теодоров, Салчо Чомаков, Христо Гешоглу, Евстати Ив. Гешоглу, Димитри И. Гешоглу, Атанас В. Чалики, Георги Чалоглу, Теодораки Чалоглу — Пловдив до гръцкия митрополит Хрисант, 16 апр. 1850, Държ. библ. Иван Вазов (ДБИВ), Пловдив, БИА, ф. 2, арх. ед. 129, л. 1—2.

Чалъков Големия.[252] Гъркоманската партия решително се възпротивила на молбата на българските първенци. Тогава те основали голямото българско училище, наречено по-късно „Кирил и Методий".

Раздвижването на българщината и успехите на класното училище, отлично ръководено от Найден Геров, подкопавали позициите на гърцизма в Пловдив. Новите обстоятелства поставили пред него сериозни отбранителни задачи. Гъркоманската партия в града начело с Г. Цукала, Д. Мицора, Гюмюшгердан и др. се активизирала особено след идването на новия гръцки митрополит Хрисант (1850—1857). Тя се опитала да възстанови предишното гръцко влияние, да унищожи завоеванията на българите. Преди всичко трябвало да се задържат училищата и църквите, да се запази, а там, където бил изместен, отново да се възстанови гръцкият език. Хрисант успял да премахне българското влияние в храма „Св. Петка". Дори оригиналният български надпис бил заменен с гръцки.[253] Опитал се да въведе гръцкия език и в българската църква в Мараша, но не успял.[254]

Действията на гъркоманската партия били насочени преди всичко срещу новооткритото училище и главния учител Найден Геров. Пред правителството и местните турски власти то било представено като огнище на заговорници, а Найден Геров — като опасен руски агент. Конфликтът между учителя и владиката дотолкова се задълбочил, че Найден Геров потърсил намесата на руската императорска мисия, която се опитала да внуши на Хрисант да напусне Пловдив. През май 1853 г. в града специално пристигнал Н. Д. Ступин, управляващ генералното консулство в Одрин, за да направи лично на митрополита нужните внушения. Но мисията на Ступин била ненавременно прекъсната от последвалото събитие — скъсване на дипломатическите отношения между Русия и Турция в навечерието на Кримската война.[255]

Българската партия в града от своя страна не само бранела постигнатите успехи, но се борела за по-нататъшно ограничаване на гръцкото влияние. Особено настоятелни били молбите, отправяни до патриаршията и до турското правителство, за въвеждане на българско богослужение и в останалите църкви. В една молба от пловдивски граждани например до великия везир Али паша се подчертава, че градските храмове били построени и се издържали главно от българското население и въпреки това то нямало възможност да се моли на своя роден език в тях. Молбата завършва с настояване поне в три от църквите да се чете на църковнославянски.[256]

Движението против пловдивския владика надхвърлило границите на митрополитския център и обхванало цялата Пловдивска епархия. В средата на 1851 г. руският консул в Одрин, добре осведомен за положението в Тракия, отбелязал, че недоволството срещу Хрисант се усилва от ден на ден.[257] Особено недоволствувало населението от неговите злоупотреби при събиране на църковните данъци и такси. Още с пристигането си той поискал „воития" повече

---

[252] К. Моравенов. Цит. съч., с. 133—139.

[253] Пак там, с. 125—126.

[254] Пак там.

[255] По този въпрос вж. Автобиографичните сведения на Найден Геров, НБКМ, БИА, ф. 22, арх. ед. 1, л. 2—3; Из доклада на Н. Геров до А. Бутенев от 20 апр. 1857. — В: Из архивата на Найден Геров. Ч. I. Под ред. Т. Панчев. С., 1911. с. 48—51.

[256] Молба от пловдивски жители до Али паша (вероятно от 1852—1853 г.), Ив. Георгов. Материали по нашето възраждане. . . с. 20—21.

[257] АВПР, ф. Посольство в Константинополе, д. 916, 1851, л. 127—128.

от своя предшественик Никифор. По настояване на българските първенци се съгласил да вземе по 9 гроша на венчило. Но когато тръгнал из епархията, събирал от където колкото можел и „гдето му ся сопротивили насилствовал и затварял человеците". Най-големи беззакония вършел по селата и много селяни идвали в Пловдив да се оплакват от него. Изпратената от Хасково делегация съобщила, че Хрисант събрал от хасковските села 40 000 гроша повече от определеното.[258] Тези оплаквания станали повод за нови изстъпления от страна на митрополита. Той наклеветил хасковския първенец Христодул Вълчев, че е бунтовник, и настоял пред Високата порта да го заточи. Благодарение на застъпничеството на пловдивските български първенци Вълчев бил оправдан и освободен.[259]

В Хасково съществувала малобройна, но активна гъркоманска партия, която била в тесни връзки с гъркоманите от Пловдив. В писма например до Гюмюшгердан тези „някои хасковски жители" се възмущавали от пловдивчани, че поставили въпроса за българския език в богослужението. Същевременно те не пропуснали случая да го информират, че в града им се разпространявали за подписи прошения, адресирани до княз Меншиков в Цариград, и че те самите се стараели да „предотвратят това зло". Според авторите на писмото „смутителите", сиреч водачите на българската партия, били Добри Сакантолу, хаджи Марин, Ангел Гарес, Петър Куюмджи и Теодор.[260]

Опирайки се на своите привърженици в Хасково, митрополит Хрисант успял за известно време да задържи национално-просветния подем в града. Българският учител Атанас Чолаков станал в 1852 г. жертва на наети убийци. Скоро след това било закрито девическото училище. Учителката и българският „духовник Рилски" били изгонени.[261] С писмо до общината митрополит Хрисант разпоредил да се чете в църквите в дясната половина на гръцки език, а в лявата на български, което предизвикало поредната вълна от недоволство сред жителите на града. Изразявайки тяхното настроение, хасковската община отговорила на митрополита, че „тъй като християнското население на Хасково и целия окръг се състои само от българи и ние на български език говорим, то на всички нас ни е приятно да слушаме свещената служба на български език, както е било тук досега. Молим да уважите нашата молба и да ни позволите и занапред да я слушаме само на български език."[262]

В движението против пловдивския митрополит участвувал и Татар Пазарджик.[263] През 30-те и началото на 40-те години борбата за надмощие в общинския и църковно-училищния живот се водела между българската и

---

[258] Цариградски вестник, бр. 108, 7 февр. 1853. Вж. и следващите броеве от 18 апр. и 2 май 1853.

[259] Цариградски вестник, бр. 108, 7 февр. 1853, и бр. 109, 14 февр. 1853.

[260] Писмото от 7 апр. 1853, АВПР, ф. Посолство в Константинопол, д. 597, 1953, л. 47.

[261] Цариградски вестник, бр. 111, 28 февр. 1853.

[262] Съборно писмо на Хасковската община до пловдивския митрополит, 2 март 1853, руски превод, АВПР, ф. Посолство в Константинопол, д. 597, 1853, л. 48.

[263] За известно време в края на XVIII и началото на XIX в. Татар Пазарджик бил епископски център. По време на гръцкия епископ Кирил гръцкото влияние проникнало в църквата и училището. (Ст Захариев. Географико-историко-статистическо описание на Татарпазарджишката каза. Виена, 1870. с. 43—50; И. Батаклиев. Град Татар Пазарджик. Историко-географски преглед. С., 1923. с. 177—181). В края на XVIII в. епископ станал българинът Дионисий Агатоникийски. След смъртта му в 1827 г. епископията била закрита. По негово време в църковно-просветния живот на града преобладавало българското влияние. (Ст. Захариев. Цит. съч., с. 49—51; И. Батаклиев. Цит. съч., с. 182—185; Ю. Ненов. За възраждането на българщината в Т. Пазаджик. С., 1890. с. 6—7).

гъркоманската (състояща се от пришелци гърци, погърчени цинцари и гърчеещи се българи) партия с променлив успех.[264] Към средата на 40-те години българските еснафи в града начело с х. Михалаки Костадинов Чизмиджиоглу успели да наложат по-трайно своето влияние в градското самоуправление. Ръководството и контролът на църквите минали в техни ръце.[265] Отново в едната половина на църквата се служело на български език. Истински прелом настъпил и в училищното дело. В 1845 г. било открито българско взаимно класно училище, а в 1848 г. — и девическо училище. Големи заслуги за издигане на просветата имали учителите Никифор п. Константинов и Юрдан Ненов.[266] Против напредъка на българската просвета действували малобройната, но все още активна гъркоманска партия и гръцкият учител К. Саитадис. Те използували като повод изпратения от В. Априлов печат за Пазарджишкото училище и наклеветили българските първенци пред властта, че са бунтовници, които поддържат връзки с Русия.[267] Пръст в тази акция имал и Г. Цукала. През 1847 г. х. Михалаки Костадинов, Иванчо Пенов, Стоянчо Атанасов, Христо х. Тонов, Никифор п. Константинов и Ю. Ненов били откарани под стража в Пловдив. Благодарение на умелата им защита и на застъпничеството на Стоян Чалъков те били оправдани.[268]

Митрополит Хрисант се опитал да затвърди гръцкото влияние в Татар Пазарджик. Той наредил „да ся не продума и Господи помилуй по славянский язык в църквата", пише дописникът от Пловдив.[269] Антибългарските действия на владиката дали повод за нови брожения сред населението. Местните първенци се обърнали с молба за покровителство към руския консул в Одрин. В прошението от 25 февруари 1853 г., адресирано до Н. Я. Мухин, се казва: „Молим да защитите православието и народността наша и да ограничите беззаконното самоволие на гръцкото духовенство."[270] След смъртта на х. Михалаки Чизмиджиоглу в 1851 г. начело на българската партия застанал Никола Ангелов. Той също бил наклеветен от Хрисант и трябвало да се яви в Пловдив пред турския съд. „Готов съм господине да ся съдя за правдата, но никоги не искам да кажа на владиката: прости ми, че съм кабахатлия, и то да не съм" — пише Н. Ангелов на Ст. Чомаков.[271]

Но ако в Пловдив, Хасково, Татар Пазарджик гръцкият митрополит и неговите сподвижници успявали да затормозят просветно-културния възрожденски процес, то в подбалканските селища на епархията тяхното влияние не могло да проникне. В Калофер например Хрисант поискал да извърши богослужение на гръцки език. Населението решително се противопоставило и той трябвало позорно да напусне града.[272]

В навечерието на Кримската война жителите на Копривщица, Карлово, Сопот, Клисура, Калофер, с. Хаджар подали до Цариградската патриаршия обширно изложение против Хрисант. В него е описано как гръцкият архи-

[264] Ю. Ненов. Цит съч., с. 8—15; И. Батаклиев. Цит. съч., с. 186—198.

[265] Ю. Ненов. Цит. съч., с. 13—15.

[266] И. Батаклиев. Цит. съч., с. 200—215.

[267] Донесение на Вашченко — Одрин, 30 окт./11 ноем. 1846, АВПР, ф. Посолство в Константинополе, оп. 517, д. 589, л. 57—60.

[268] Ю. Ненов. Цит. съч., с. 23—26.

[269] Цариградски вестник, бр. 111, 28 февр. 1853.

[270] АВПР, ф. Посолство в Константинополе, д. 597, 1853, л. 21.

[271] Писмо от Н. Ангелов — Пазарджик до Ст. Чомаков — Пловдив, юли 1853, НБИВ, БИА, ф. 27, арх. ед. 9, л. 9.

[272] Н. Начов. Христо Н. Тъпчилещов. Живот и неговата общественa дейност. С., 1935. с. 32.

ерей ограбвал населението, насила събирал „повече отколкото стига ръка на сиромаси да дадат", глобявал свещениците, заплашвал и анатемосвал чорбаджиите, „Митрополията е станала за нас място, дето да ся боим да пристъпим, защото оттам всякога правий излиза крив, а кривий прав." Изложението завършва с молба „Великата църква да ни избави от тая неволя, да се избере нам друг архиерей, който да бъде истинен пастир на Христовото стадо"[273].

И в тази колективна молба против пловдивския митрополит не се поставя въпросът за български владика, а само за отстраняването на Хрисант от епархията. Със същите искания са написани и дописките до „Цариградски вестник". Временно затихнало през Кримската война, църковно-националното движение в Пловдивската епархия с нова сила се разгоряло в 1856—1857 г., когато Хрисант бил отзован в Цариград.[274]

Сведенията, извлечени от дипломатическата преписка на руското одринско консулство, показват, че и в района на *Одрин* конфликтите между българското население и гръцката църковна власт се намирали в доста напреднал стадий още до Кримската война. Първите открити протести срещу митрополит Герасим били по повод на данъците, които населението трябвало да му плаща. Информирайки своето правителство за данъчната система на цариградските архиереи и лично за приходите на митрополит Герасим, руският представител тук заключава: „При съществуващото положение никак не е чудно, че недоволството на българското християнско население срещу гръцкото духовенство нараства."[275] И през следващите години събирането на данъците „предизвикало големи вълнения в областта". Българското паство проявило открито своето неподчинение и незачитане на владиката, отказало да заплати исканите суми и подало оплакване до турската власт.[276] Но противоречията се проявявали и в национално-културната сфера. Митрополит Герасим, „бидейки душа на гръцката партия. . . с всички сили се старал да задуши събуждащия се у българите стремеж към просвещение"[277]. Той всячески пречел за довършването на ремонтирания с руски средства за нуждите на българското население храм „Св. Никола".[278] Бранейки позициите на гърцизма в Одрин, митрополит Герасим бил активно подпомаган в това отношение от гръцкия консул Бароци. Между тях се установило трайно единодействие, „опасно и вредно за българските интереси"[279].

В 1850 г. първенците на Харманли наели учител от Чирпан, който обучавал децата на родния им език и същевременно пеел на църковнославянски в църквата. Одринският митрополит побързал да унищожи тази придобивка на българското население. На следващата година той успял да прогони учителя и училището за известно време останало затворено.[280] Във връзка с този случай харманлийските българи се обърнали до руския консул в Одрин да се застъпи пред митрополита за запазване на българския език в училището.[281] Ступин внушил на митрополит Герасим да обещае на харманлийските общи-

[273] Молба от жителите на Пловдивската епархия до Цариградската патриаршия, НБКМ, БИА, II А 5827.
[274] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 131—132.
[275] АВПР, ф. Посолство в Константинопole, д. 892, 1850, л. 146—147.
[276] Пак там, д. 937, 1852, л. 85—87.
[277] Пак там, д. 916, 1851, л. 83—86.
[278] Пак там, д. 871, 1849, л. 4—5.
[279] Пак там, д. 916, 1851, л. 83—86.
[280] Цариградски вестник, бр. 98, 30 авг. 1852.
[281] АВПР, ф. Посолство в Константинопole, д. 916, 1851, л.183—184.

нари, че ще намери нов учител да преподава на български език, а в църквата да използува българския наред с гръцкия.[282]

Недоволство и брожение против гръцките владици през този период имало и в *Охридската епархия*. В 1843 г. за митрополит на тази епархия бил назначен Йосиф. Срещу него жителите на Преспа подали петиция до Високата порта.[283] А охридчани изпратили в столицата делегация от Петър Димица, Константин А. Робев, Димитър Андреа и Атанас Шамандура, които лично да изложат пред турското правителство угнетенията, на които било подложено българското население в Охридско от страна на гръцкия митрополит. В резултат на настоятелните оплаквания Йосиф бил отстранен от Охрид.[284] Но населението не било доволно и от новия митрополит Дионисий. По повод на подадените жалби през 1851 г. Цариградската патриаршия изпратила двама екзарси да разследват на място недоразуменията между архиерея и паството. Те представили Дионисий като невинен.[285] Брожението срещу него продължило и през следващите години.[286]

Организирани постъпки срещу местния владика предприели през 40-те години и жителите на *Призрен*. Те неднократно изразявали своето недоволство от притесненията на Игнатий. В 1847 г. писмено изложение с 39 подписа било връчено и на руския генерален консул в Белград Данилевски. Описвайки злоупотребите на владиката, клеветите му пред турските власти и пр., те молели за съдействие пред патриаршията Игнатий да бъде отстранен от епархията им.[287]

Не останала настрана от националното движение и многобройната българска *емиграция в Румъния и Русия*. Особено активно и масово било нейното участие през 60-те години, когато българските емигрантски колонии съдействували за окончателното решаване на църковния въпрос. В това отношение, както и изобщо с участието си в културно-националното и политическото възраждане емиграцията се проявила като неделима част от консолидиращата се българска нация.

За разлика от цариградския кръг дейци, които в разглеждания период определено търсели съдействието на турското правителство, българите в Русия и дунавските княжества разчитали главно на руското застъпничество. Наред с усилията си да заангажират Русия материално и морално в българското национално-културно развитие те предприели редица постъпки пред руското правителство и общественост, за да ги запознаят с църковните искания на българския народ и обезпечат руската подкрепа в решаването на църковния въпрос.

През началния етап на разгърналото се в българските земи и в Цариград движение срещу гръцката патриаршия взели участие най-видните представители на българската емиграция. Известен е фактът, че през 40-те години българите в Букурещ и Браила имали определено отношение към църковния въпрос и предприели редица постъпки в полза на българската кауза. В центъра

---

[282] АВПР, ф. Посольство в Константинополе, д. 961, 1851, л. 233—234.
[283] П. Ников. Възраждане на българския народ. . . с. 103.
[284] Ив. Снегаров. Град Охрид. Исторически очерк. — Македон. преглед, 1928, кн. 1, с. 98.
[285] Пак там, с. 98.
[286] Цариградски вестник, бр. 143, 17 окт. 1853.
[287] АВПР, ф. Главный архив (ГА), V-А$_2$, 1847, д. 517, л. 116—119.

на тези инициативи стоял д-р Иван Селимински.[288] През 1846 г. група букурещки българи използували обиколката на султана, за да изразят пред него своя протест от политиката на гръцкото духовенство в България. На 27 май в Русе те връчили на султана в присъствието на Решид паша, на руския пратеник генерал Грабер, на Н. Геров, на сръбския княз А. Карагеоргевич и на други високопоставени личности, дошли да поздравят Абдул Меджид,[289] пространно изложение, съставено от д-р Иван Селимински. Исканията на букурещката делегация се свеждали до следното: да се определят годишни заплати на владиците, за да се избягнат досегашните злоупотребления; народът да избира своите архиереи измежду единородците си; да се забрани на владиците да натоварват народа с „огромни дългове, неизвестни нему"[290].

Месец по-късно „същите патриоти", както се изразява Селимински, се обърнали с писмо към Стефан Богориди, в което го приканвали да вземе присърце народното дело и да подкрепи „този твърде справедлив въпрос с всичките си сили". „Молим Ви, се казва по-нататък в писмото, да считате въпроса за всенароден, а не само като въпрос на една епархия и да съдействувате да се прекратят за в бъдеще гореизложените враждебни действия на патриаршията и на архиереите против нашия народ."[291] Във второ писмо от август същата година те отново приканвали Богориди да действува за назначаването на български владици, защото „ежедневните злодеяния на гръцките архиереи са ежедневни опити за политическа смърт на нашия народ"[292].

Търсейки пътища за натиск върху Цариградската патриаршия в полза на българските интереси, групата около Селимински направила опит да ангажира някои влиятелни руски среди. Първата стъпка в тази насока била да се запознае руската общественост и правителствени кръгове с пагубната за българския народ политика на Цариградската патриаршия, а оттам — със справедливите искания на народа да има свои единородни архиереи. Още в Русе букурещките делегати връчили препис от изложението до Абдул Меджид на руския представител генерал Грабер. Няколко месеца по-късно те се свързали с руския архимандрит Порфирий Успенски, използувайки неговия престой в Букурещ. Късно през нощта на 4 август, пише по-сетне в дневника си Успенски, той бил посетен от д-р Ив. Селимински, Хр. Мустаков, Йоан Бакалоглу и Пенчо Ралчов.[293] Те изложили пред него вредната за българите и за цялото източноправославие политика на гръцкото духовенство, намекнали за реалната опасност българите да се откъснат от православната вяра. Тези въпроси по-обстойно и обосновано са изложени в писмото на букурещките българи до Успенски от 4 октомври 1846 г. [294] Тук отново се подчертава, че тъй като патриаршията все успявала да отклони справедливите искания на българския народ, вероятно било българите да се отцепят от православието, още повече, че католишките и протестантските агенти действували за това. Този аргумент и занапред ще бъде най-силният коз на българите в усилията им да спечелят Русия на своя страна в гръцко-българския конфликт.

[288] За живота, дейността и възгледите на д-р Ив. Селимински вж.: М. Арнаудов. Селимински. Живот, дело, идеи. 1799—1867. С., 1938; Цв. Кристанов, Ив. Пенаков, Ст. Маслев. Цит. съч.

[289] Цв. Кристанов, Ив. Пенаков, Ст. Маслев. Цит. съч., с. 164.

[290] Пълния текст вж. в Библиотека д-р Иван Селимински. Кн. I. с. 68—72.

[291] Пак там, кн. II, с. 10—12.

[292] Пак там, кн. IV, с. 104—106.

[293] Н. Трайков. Порфирий Успенски за срещата си с букурещките българи в 1846 г. (Из дневника му „Книга бытия моего). — Зора, бр. 3465, 24 ян. 1931.

[294] Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. II. с. 5—9.

В същия дух е написано, но с повече конкретни примери за брожението в епархиите против един или друг гръцки архиерей, и изложението до руския генерален консул в Букурещ Дашков от 8 декември 1846 г.[295]

Едновременно с това българската община в Букурещ направила постъпки за настаняване на българчета в руските учебни заведения и специално в духовните семинарии. Подбудите са ясни. Цариградската патриаршия винаги изтъквала като аргумент срещу исканията за български архиереи обстоятелството, че българите нямали хора, подготвени и способни да заемат висши духовни постове. Още при личната си среща с Успенски д-р Ив. Селимински, Мустаков, Бакалоглу и Ралчов го молили да ходатайствува пред руския синод за приемане в Киевската семинария на 12 българчета.[296] Порфирий Успенски се отнесъл благосклонно към тази молба и благодарение на неговото застъпничество синодът отпуснал 6 стипендии за българи в Киевската семинария.[297] Окуражени от успеха, букурещките българи задълбочили усилията си в тази насока. С писма от февруари 1847 г. до киевския митрополит Филарет и до архимандрит Хрисант те развили идеята за създаване чрез дарения на руски граждани на един пансион в Киев за бедни български студенти.[298] Същата идея те поддържали и по-късно.[299]

Паралелно с пропагандирането на българските църковни искания сред руските среди д-р Ив. Селимински поддържал тесни връзки със сънародниците си в Българско и в Цариград. Той следял хода на българо-гръцкия конфликт, насърчавал националните завоевания, остро реагирал на нападките на панелинистите срещу българското просветно издигане. Известно е неговото писмо до сливенци по случай назначаването за учител в родния му град на Добри Чинтулов, с което пожелавал по-нататъшен успех в образователното дело.[300] Селимински разобличил на страниците на „Цариградски вестник" антибългарската статия на гръцкия учител Г. Цукала, нападащ Пловдивското класно училище.[301] По време на вълненията в Северозападна България той заедно с останалите букурещки българи, инициатори на изложението до султана, подтикнали в 1849 г. първенците от Видинско, Белоградчишко и Ломско да настояват пред Високата порта да се определят заплати на владиците.[302]

Схващанията на д-р Ив. Селимински, изразител по това време на мнението на българската емиграция в Румъния по църковния въпрос, изложени както в посочените документи, така и в специалната му студия „Исторически спомен" от 1855 г., се свеждат до следното: фенерската духовна власт с грабежите, с покварената и с предателството си спрямо българите пречи за нормалното развитие на българския народ, нанася му дълбоки материални и морални щети с опасни за бъдещето на нацията последици. Единствения път да се прекрати това положение Селимински вижда в отстраняването на чуждоземното духовенство и в избирането на български архиереи, способни да съдействуват за културно-просветното и нравствено-религиозното издигане

---

[295] Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. I. с. 52—68.

[296] Н. Трайков. Порфирий Успенски. . .

[297] Н. Трайков. Неиздадени исторически документи от нашето минало. Първите наши стипендианти в Киев. (Из архивата на митрополията в Букурещ). — Зора, бр. 3464, 23 ян. 1931.

[298] Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. III. с. 49—52, и кн. VIII. с. 16—20.

[299] Писмо до Захари Княжески, 6 юни 1850, пак там, кн. VIII, с. 21—23.

[300] Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. VIII. с. 11—12.

[301] Пак там, кн. XIV, с. 48—50.

[302] Цв. Кристанов, Ив. Пенаков, Ст. Маслев. Цит. съч., с. 164, бел. 6.

на нашия народ. Включил се в църковното движение още от началото, Селимински ще продължава до края на живота си да бъде един от най-пламенните радетели за българска национална църква.[303]

Голяма заслуга за напредъка на българското културно-просветно възраждане в периода на 30-те и 40-те години имала одеската българска колония.[304] Културната политика на одеския кръг била ориентирана към сближаване на българите с руската култура, език, книжнина, за освобождаването им от духовната опека на гърцизма. Макар главните усилия на одеските българи и лично на В. Априлов да били насочени към подпомагане на просветното ни движение, те неминуемо се сблъсквали и с начеващия българо-гръцки църковен конфликт, в който тясно се вплитал стремежът за откъсване на българите от гръцкото просветно и културно влияние. В своите съчинения и писма В. Априлов правел остра критика на гръцката духовна власт. Чрез корумпираната система на заемане на пастирските длъжности, чрез неограничените възможности за произволно ограбване на българското паство гръцките владици извличали огромни материални средства, от които не отделяли нищо за българския просветен и културен напредък. Априлов бил убеден, че ако архиереите са българи, те естествено биха се грижили за националното образование и книжовност.[305] Като проводник на чуждо влияние гръцката църковна власт отклонявала българите от естествения път на националното им културно-просветно развитие. Априлов реагирал остро на патриаршеската забрана за употреба на българския превод на евангелието, както и на разпоредбата на Цариградската патриаршия училищата в България да бъдат под пълната власт на владиците.[306] Както вече посочихме, в средата на 40-те години Априлов стигнал до извода, че само смяната на владиците няма да реши българския църковен въпрос, че е необходимо извоюването на пълна църковна независимост.

Въпреки че в одеския кръг и специално у В. Априлов през този период се оформила правилна концепция за характера и целите на българското църковно движение, те не участвували в него чрез конкретни акции. Причината за това пасивно поведение трябва да се търси в обвързаността и зависимостта на одеските българи от руската политика, която в този момент поддържала Цариградската патриаршия в българо-гръцкия църковен конфликт. Все пак одеският кръг косвено подпомагал усилията на българския народ за църковно-духовна еманципация чрез организиране подготовката на български духовници в руските семинарии и академии. Подготвянето в Русия на българи за висши духовници с цел да изместят впоследствие гръцките архиереи в България е несъмнена заслуга на одеските българи.[307]

От своя страна българите, които пристигали да учат в Русия, ставали най-пламенните пропагандатори на българския църковен въпрос. Както съобщава Натанаил Охридски, българските ученици в Одеса в оживените си разговори върху „народните нужди“ дошли до заключението, че „же-

---

[303] М. Арнаудов. Селимински... с. 341 сл.; Цв. Кристанов, Ив. Пенаков, Ст. Маслев. Цит съч., с. 277 сл. За участието на браилските българи през втория етап вж. Н. Жечев. Браила и българското културно-национално възраждане. С., 1970. с. 192 сл.

[304] Н. Генчев. Одеското българско настоятелство. — Год. Соф. унив., Фил. - истор. фак., т. LXIV, 1970, С., 1972, с. 103—128.

[305] В. Априлов. Съчинения... с. 314—316, 352—356.

[306] Пак там, с. 323—324, 368.

[307] Н. Генчев. Одеското българско настоятелство... с. 119 сл.

лаемият успех и напредък за нашия народ не може да се постигне, ако не ще имаме свои народни, с наши мисли и направления владици“[308].

През лятото на 1843 г. в Одеса се състояло „общо събрание“, на което присъствували повече от 40 млади българи. След като обсъдили „народните работи“, те решили да действуват с всички сили за извоюване правото на българите да имат свои владици. „При това още се одобри от всички, щото ако се поиска и лични жертви от някого, сиреч да стане владика, то да се не отказва, та да може по тоя начин по един да се умножат такивато поне за 12—13 архиереи в чисто българските епархии, след което да се съединят в една обсъдена решителност и да отхвърлят от себе си патриаршеското име, като възобновят българската църковна йерархия, съвсем отделна и независима от Цариградската патриаршия.“[309]

Заслугите на учещите в Русия българи към делото на нашето църковно движение са големи. Използувайки лични връзки с влиятелни представители на руската общественост, те я запознавали със състоянието на българския народ под гръцко църковно иго, с българските тежнения за църковна независимост. Така например Захари Княжески, след като завършил Одеската семинария, заминал през януари 1846 г. за Петербург, където престоял до 20 април 1847 г. През цялото това време той действувал да спечели поддръжката на руските църковни и политически кръгове за българския църковен въпрос. За тази цел Княжески написал съчинението „Настоящето състояние на православната църква в България и начините за нейното утвърждаване и разпространение“. В заключителната част авторът се обръща с предложения и молби към представителите на руската църква, а именно: архиерейските катедри в България да се заемат от българи; богослужението да се води на старобългарски език по български книги, издавани в Русия; да се предпази българската църква от пагубните стремежи на западните мисионери; от Русия да се изпращат книги и да се съдействува за създаване в Стара Загора на печатница; да се увеличат стипендиите в руските заведения за българи и да се подпомогне девическото образование в България.[310]

3. Княжески успял да издействува 13 правителствени стипендии, голямо количество книги — между които и богослужебни, — свещенически одежди и други църковни принадлежности, две преси за печатница и пр.[311] Доставянето на църковнославянска богослужебна книжнина от Русия в годините, когато нашият народ се бори за изхвърляне на гръцкото богослужение, е голяма заслуга преди всичко на одеските българи.

Същевременно българите в Русия успешно използували печата, за да популяризират справедливата кауза на българския народ. Натанаил съобщава, че от началото на 1849 до 1851 г. превеждал на руски език всички дописки от „Цариградски вестник“, отнасящи се до борбата срещу гръцката патриаршия, и ги изпращал в Петербург на канцлера Блудов за императорската канце-

---

[308] Жизнеописание митрополита охридо-пловдивскаго Натанаила... с. 15.

[309] Пак там.

[310] Л. В. Селиванова. Новая страница болгаро-русско-украинских связей. Неизвестные факты о жизни Е. Л. Гребенки и З. Княжеского. — Изв. Нар. библ. Кирил и Методий, т. III, 1963, с. 204—206. Ориг. в АВПР, ф. ГА „Полит. отдел“, 1846, д. 2, л. 7—13.

[311] Письма к М. П. Погодину из славянских земель (1835—1861). Вып. III. М., 1880. с. 709—712.

ларий.[312] Н. Палаузов от своя страна превел дописките от Пловдив за поведението на владиката Хрисант и чрез Сава Филаретов ги изпратил на Погодин, за да бъдат публикувани в „Московитянин".[313] Той обнародвал серия статии и дописки в „Одески вестник". Превел на руски и издал през 1854 г. „Писма за България", писани от Н. Геров.[314]

Влошаването на руско-турските отношения активизирало постъпките на българите пред руското правителство. Назряващият военен конфликт зазасилил надеждите на нашия народ за освобождение с помощта на Русия. В многобройните прошения, отправяни към руското правителство за политическа подкрепа, важно място заемали и исканията по църковния въпрос. Той стоял в центъра на молбата от 1 май 1853 г., подадена от цариградските българи на княз Меншиков в турската столица.[315] Обръщение към императора изпратили на 17 август същата година и българските емигранти в Румъния М. Райкович, д-р Ив. Селимински, Евл. Георгиев и др. В него се казва: „Ние молим да се разреши на нашия народ да си има както всички други народи свои архипастири. Ние нямаме намерение да се отделяме от Вселенската патриаршия и сме покорни и верни чада на Източната православна църква, но ние се молим нашите духовни архипастири да бъдат от нашия народ, за да поучават на нашия роден език."[316] Подобно становище застъпвал и Найден Геров в специалната си записка върху положението на българския народ, изпратена чрез Н. Д. Ступин в Азиатския департамент през есента на 1853 г. В няколко поредни пункта той излагал мерките, необходими според него за реформиране на църквата в българските земи, а именно: да се премахне симонията и архиереите да се избират от населението; да се определят така отношенията между епархиалните архиереи и синода на Цариградската патриаршия, че да не бъдат те напълно и единствено зависими от него, а и от епархиите; да се определи кръгът на действие на архиереите, техните права и задължения, както и отношението им към паството; българите да имат свои представители в синода.[317]

По същото време Н. Хр. Палаузов изпратил от Одеса в Цариград до А. Озеров „Записка за необходимостта да се открие в България Духовно централно училище".[318] А по-късно като чиновник за особени поръчения към щаба на Южната руска армия Н. Палаузов предложил да се изпратят в България църковни книги, молитвеници, дрехи и други потреби.[319] За да бъдат запознати руските власти с истинското положение на българите под гръцка църковна власт, в посолството и в Министерството на външните работи била представена споменатата вече записка на К. Петкович.[320] Това били последните

---

[312] Жизнеописание митрополита охридо-пловдивскаго Натанаила. . . с. 27.

[313] Письма к М. П. Погодину из славянских земель (1835—1861). Вып. III. с. 718—720.

[314] Н. Барсов. Тридцатилетие деятельности Одесского болгарского настоятельства (1854—1884) и материалы для истории освобождения Болгарии. Одесса, 1895. с. 7.

[315] В. Д. Конобеев. Цит. съч., с. 277.

[316] Положението на българския народ под турско робство. Документи и материали. Съст. и ред. Н. Тодоров. С., 1953. с. 229. Ориг. в АВПР, ф. ГА, V-$А_2$, д. 175, л. 60—64.

[317] Из архивата на Найден Геров. Ч. II. с. 380—384.

[318] Документи от времето на Българското възраждане. — Пер. сп., 1899, кн. 4, с. 622—627.

[319] Н. Генчев. Одеското българско настоятелство. . . с. 138.

[320] АВПР, ф. Славянский стол, 1855, д. 8613, л. 1.

прояви на българската емиграция по църковния въпрос през разглеждания период.

Пренасянето на българо-гръцкия църковен конфликт от Търново в Цариград и организираното поставяне на искания за духовно-национални правдини послужили като сигнал за надигане на българите срещу местните гръцки владици. От направения въз основа на наличните сведения преглед на развоя на движението в епархиите се вижда, че за сравнително кратко време църковната борба обхванала по-голямата част от българските земи, а именно: Централна, Северозападна България и Северна Тракия. В нея се включили и най-будните и обществено активни представители на българската емиграция в Румъния и Русия. Главните огнища на църковно-националното движение били епархиалните средища и градските центрове. Същевременно инициативите на градските жители и по-точно на техните водачи по места още през разглеждания период повлекли и част от селското население. Така че досегашните ни представи за обхвата и масовостта на църковната борба през годините до Кримската война търпят корекции. При това разглежданите по-горе събития показват, че в повечето случаи не се касае до кратковременни или спорадични прояви на конфликт, а до едно повсеместно и трайно, с присъщите падове и възходи народно движение.

Борбата за църковно-национална еманципация като един от ярките изрази на националната консолидация се проявила най-рано там, където българското население било по-хомогенно, където народностните традиции и съзнание били надживели историческите превратности и катаклизми, където чуждите влияния и по-специално гръцкото не могли да пуснат дълбоки корени. В това отношение от разглежданите райони изключение прави Пловдивският, в който обаче българщината бързо се наложила благодарение на резервите на здравия български хинтерланд. Прави впечатление обстоятелството, че в началния етап от църковната борба извън нейния обхват останали Добруджа, Крайчерноморието, Македония (с редки изключения) и Южна Тракия. В тези области борбата се разгърнала след Кримската война, протекла своеобразно, бурно и продължила след 1870 г.[321] Причината за по-късното и специфично проявление на църковното движение, най-общо казано, бил сложният демографски облик на тези райони, в повечето градски селища на които живеело смесено население, включително гръцко или гърчеещо се. Поради това тук преобладавало традиционно гръцко езиково-културно влияние, а в Добруджа например наред с него съжителствувало и влашкото влияние. Процесът на българската национална консолидация в тези области протичал по-бавно и мъчително. Българското население трябвало да преодолява не само традиционното гръцко влияние и духовно господство, но и засиления от 40-те години нататък денационализаторски натиск. Както вече отбелязахме, Цариградската патриаршия, започнала да губи (след началото на църковното движение) своите позиции в Централна България, се заела със съдействието на гръцкото кралство да брани своята власт в онези области, в които гърцизмът имал исторически по-дълбоки корени. Именно поради тези обстоятелства споменатите райони се оказали в периметъра на най-бруталните действия на гърцизма. Всеобщият национален подем след Кримската война и особено след великденската акция в 1860 г. послужил като тласък за по-решителни надигания на българите и от тези периферни области.

---

[321] Като пример вж. положението в Добруджа у В. Тонев. Цит. съч., с. 140 сл.

Разгърнала се в по-голямата част от българските земи още през 40-те и 50-те години на XIX в., църковно-националната борба станала през следващото десетилетие в пълния смисъл на думата всенародна, масова борба. Тя не само обхванала всички български области и селища, но и всички прослойки от българското население, включително и тези, които през първия етап се отнесли враждебно или поне индиферентно към църковния ни въпрос.

През разглеждания период църковното движение в българските земи се проявило като борба срещу съответния патриаршески владика, обвиняван най-често от населението в „злоупотреби и недостойно поведение". По същество това било борба за отстраняване на чуждоземните архиереи и за заменянето им с български. В повечето случаи, както бе показано, целта на предприеманите постъпки и акции била да се издействува назначаването на български висши духовници, които да използуват в богослужението българския език и да се грижат за напредъка на българската просвета и култура. Легалният характер на движението определял формите и начините, използувани от българите за постигане на поставената цел, а именно: прошения, адресирани до турското правителство, до Цариградската патриаршия или до великите сили (най-вече до покровителката на източното православие — Русия), изпращане на специални делегации в турската столица, ангажиране на периодичния печат с църковния ни въпрос и пр. По-подчертано българите търсели съдействието на Високата порта и на местните турски власти, които в повечето случаи спомагали да бъде отстранен „омразният владика", но невинаги заставяли патриаршията да изцълни докрай народното желание за български архиереи. Позицията на правителството и на неговите представители по места влияела много за хода на българо-гръцката църковна разпра в отделните селища и райони. Всяка реформаторска стъпка на султанската власт окуражавала българите да поставят по-настойчиво и решително своите искания за църковно-национални правдини. А от отношението на местните представители на властта към съответния духовен началник зависел в голяма степен изходът на конкретния конфликт, дали той ще бъде решен в полза на патриаршеския владика или на населението.

Съществена особеност на църковното движение през първия му етап е наличието на значителни провладишки партии сред българите — едно явление, което не се забелязва през втората решителна фаза на борбата. Привърженици и поддръжници на гръцките архиереи били в повечето случаи т. нар. „стари чорбаджии", първенците на селището, които по традиция заедно с владиката държали в ръцете си общината, училището, църквата. Заедно с владиката те играели роля на посредници между българското население и турската власт. В центрове със силно гръцко влияние, като например Пловдив и Търново, крепителите на владиката били гъркоманите и в този случай може да се говори за гъркомански партии. Общинарите пък на чисто българските селища като Габрово, Елена, Трявна, Дряново и пр. заели провладишка позиция в църковния конфликт в Търновската епархия по внушение на каза-векила Георги п. Симеонов, от когото немалко зависело собственото им обществено положение. В някои селища обаче именно българските първенци — чорбаджиите — застанали начело на движението срещу гръцкия владика, какъвто бил например случаят във Враца и Самоков. Причините за това били амбициите на тези първенци да диктуват в общинското самоуправление, да ограничават намесата на архиерея. И ако той бил не по-малко ам-

биционен и властен и не се подчинявал на волята им, те естествено се настройвали срещу него и повеждали борба за отстраняването му.

Върху групирането и прегрупирането на провладишките и антивладишките партии по места голямо влияние оказвали и социалните конфликти, типични за този период, а именно — борбата на новата занаятчийско-търговска прослойка със „старите първенци" за участие в общинското самоуправление. Именно тези противоречия излезли на преден план в обществения живот например на Самоков през 40-те и 50-те години, когато еснафите в града, противно на общата тенденция, застанали в защита на митрополита, който воювал в този момент с градските първенци братя хаджи Гюрови и Д. Смрикаров. Но в повечето случаи антивладишката партия се представлявала от местната интелигенция, от занаятчийско-търговското гражданство, опиращо се на широките народни маси, недоволни по принцип от владиката главно поради тежките църковни данъци.

Разкриването на хода на проявите на църковното движение в отделните български селища и райони допринася да се схване неговият характер и дълбока същност. Въпреки че навсякъде борбата се води за български владици, тя има по-подчертан антигръцки характер именно в онези места, където съществуват национални противоречия, какъвто е случаят с Пловдив, отчасти с Търново, Пазарджик, Хасково и пр. Тук църковното движение се слива с процеса на възраждане на българщината, с идейно-културната борба за изместване на гръцкото влияние в църквата, просветата и обществено-икономическия живот и за налагане на българско влияние и господство. Движението за родни архиереи в чисто българските селища отразява по-непосредствено обществените борби между отделните прослойки за ръководство на общинското самоуправление и обществено-културния живот. С други думи, в църковното движение се отразяват не само националните, но и социалните противоречия в българското общество.

Наред и заедно с движението за българска светска просвета борбата за църковно-национална независимост става поле за натрупване на обществено-политически опит, за изява и укрепване на националното съзнание и самочувствие. Чрез организираните акции се обединяват усилията на отделните селища и на големи маси хора, за да се впрегне тяхната скрита и разпръсната дотогава обществена енергия в общонародното русло за национално утвърждаване и еманципация.

ГЛАВА ЧЕТВЪРТА

ВЪНШНОПОЛИТИЧЕСКИ АСПЕКТИ НА БЪЛГАРСКИЯ ЦЪРКОВЕН ВЪПРОС

Развоят на борбата между българския народ и Цариградската патриаршия в един или друг момент от нейната близо четиридесетгодишна история зависел от някои външни фактори, които затруднявали или улеснявали решаването на църковния ни въпрос.

Българо-гръцкият конфликт засягал пряко османската власт. Исканията за независима църква водели до нарушаване на църковно-административното статукво, наложено от турците при завладяването на Балканския полуостров. Именно турското правителство било онази сила, която можела в крайна сметка да допусне или утвърди промени в това отношение. Неслучайно от самото начало българите търсели неговото съдействие в борбата срещу патриаршията. Високата порта имала да играе ролята на върховен арбитър в българо-гръцкия църковно-национален спор. Тя умело балансирала в този спор, подкрепяйки ту едната, ту другата страна. Нейната последователна в своята непоследователност политика се обуславяла от ред обстоятелства.

Турската власт не можела да не се съобразява с престижа на Вселенската цариградска патриаршия, поддържана от самата нея в течение на столетия; не можела да пренебрегне връзките си с този върховен църковен център, който съдействувал за укрепване на нейното господство над християнската рая. От друга страна, властта не можела да игнорира масовото народно движение и неговите искания, които намирали основание в провъзгласените от Портата реформи. При това българското движение за отделяне от гръцката патриаршия предизвиквало раздор и разцепление в православието — благоприятно обстоятелство, за да се подрони руското влияние на Изток. Действията на Русия в защита на Вселенската цариградска патриаршия водели до гравитиране на турската политика към българските искания. Следователно османското правителство съобразявало своето поведение в този случай и с позициите на великите сили към църковния български въпрос. А тези позиции били продиктувани от техните интереси в Близкия Изток и изразявали в общи линии традиционната им политика по Източния въпрос.

По своята същност Източният въпрос се свеждал до борбата между великите сили за влияние в Османската империя. Той се породил през XVIII в., първо, от дълбоката и всеобща криза, превърнала някогашната всемогъща империя в подходящ обект за експанзия, и, второ, от напредналото капиталистическо развитие на европейските държави, чието естествено проявление била колониалната експанзия. Всяка от великите сили се стремяла да изтласка останалите и да си осигури първостепенно положение в икономическото и политическото влияние над Турската империя. Въпреки това в Източния въпрос

се очертали две основни концепции — едната на Русия (отчасти поддържана и от Австро-Унгария) и другата на западните сили — предимно Англия и Франция. Докато капиталистическите държави преследвали в Османската империя главно икономически интереси, Русия, съседка на Турция, проявявала териториални претенции — достъп до Черно море, контрол над Проливите. Черноморският басейн и близките до него области имали за руската държава не само стопанско, но преди всичко стратегическо-отбранително значение. Завоевателната политика на феодална Русия водела до отслабване и разчленяване на Османската империя. В противовес на тази насоченост западните сили поддържали по принцип целостта на империята, стремейки се да я подчинят със силата на своето икономическо надмощие.

Противоречията между великите сили в Близкия изток се усложнявали още повече от националноосвободителните движения на поробените балкански и други народности. Националноосвободителната борба се превърнала от началото на XIX в. в решаващ фактор за съдбата на Османската империя — фактор, който пряко засягал и интересите на великите сили. Поддържайки целостта на Турция, западните държави се явявали естествен противник на стремежа на поробените народи към национална независимост и съответно съюзник на Високата порта срещу всеки и всичко, което би довело до разпадането на османската държавна и териториална цялост. Противно на това, руската завоевателна политика, водеща често до войни, отслабвала мощта на Османската империя и обективно се явявала съюзник на балканските народи в освободителните им борби. Този съюз почивал и на племенни и религиозни връзки с Русия.

Двете основни линии в отношението на великите сили към националноосвободителните движения на Балканите нерядко били нарушавани в зависимост от едно или друго стечение на обстоятелствата, от нарушаване на международното равновесие, от временното прегрупиране на силите и т. н. В резултат на подобни ситуации обективният и традиционен съюзник на балканските народи — Русия — в определени моменти проявявал резервираност, а понякога и враждебност към националноосвободителните прояви.[1] Такъв бил случаят и с руското отношение към зараждащия се български църковен въпрос, който без съмнение бил също израз на освободителните тежнения на нашия народ.

Западните сили от своя страна виждали в българо-гръцкия конфликт възможност да подронят престижа на Русия, крепящ се до голяма степен на единството на православието. Те използували противоречията в Православния Изток, за да засилят за сметка на руското собственото си влияние сред поробените народи. Най-пригодна форма за културно-политическо проникване в българските земи сега се оказала верската пропаганда — католическата, зад която стояли Франция и Австрия, и протестантската, поддържана от Англия, Прусия (Германия) и САЩ.

Следователно българският църковен въпрос станал част от Източния въпрос, „малкий восточный вопрос", както го нарича Раковски. Стремежът на великите сили да използуват българо-гръцкия конфликт за собствените си цели усложнявал допълнително развоя на нашето националноцърковно движение, влиял върху неговата стратегия и тактика. Проучването на поли-

[1] И. С. Достян. Россия и балканский вопрос. Из истории русско-балканских политических связей в первой трети XIX в. М., 1972. с. 7.

тиката на великите сили към българския църковен въпрос е наложително с оглед на пълното и всестранно разкриване историята на борбата за независима църква. В не по-малка степен то е необходимо за цялостното изясняване отношението на великите сили изобщо към българското националноосвободително движение през XIX в.

Неведнъж темата за международните аспекти на църковния въпрос е била предмет на историческо проучване.[2] Но хронологическите рамки на наличните изследвания обхващат главно втория етап на борбата, т. е. след Кримската война. Истина е, че именно в този период най-релефно се очертават позициите на великите сили по българския църковен въпрос, най-интензивна е тяхната политическа намеса. Но първите прояви на внимание и отношение от страна на някои велики сили към българското църковно движение датират още от 40-те години на XIX в. — от момента, когато Неофит Бозвели и Иларион Макариополски поставят пред турското правителство и на всеуслишание българските искания, т. е. когато българският църковен въпрос става *въпрос* в политическия живот на Османската империя.

Лишени сме за съжаление от възможността да разгледаме изчерпателно началните стъпки на европейската политика към нашето църковно-национално движение. Липсата на достатъчно първоизточници трудно би могла да се компенсира. Дипломатическата преписка на европейските представители в Турция от този период и по този въпрос не ни бяха напълно достъпни. Затова задачата ни ще се сведе да очертаем в общи линии позициите на най-активните спрямо българския църковен въпрос до Кримската война държави — Франция и Русия.

1. ФРАНЦИЯ, ПОЛСКАТА ЕМИГРАЦИЯ, КАТОЛИЦИЗМЪТ И БЪЛГАРСКИЯТ ЦЪРКОВЕН ВЪПРОС

Франция първа от европейските сили установила дипломатически връзки с Османската империя. Още в 1535 г. между Сюлейман Великолепни и Франсоа I била подписана капитулация. По думите на Маркс „тази грамота за привилегии“ поставя началото на т. нар. „капитулационен режим“, който определял отношенията между Турция и Европа в продължение на повече от два века и половина.[3]

Изгодните капитулации благоприятствували за проникването на френското влияние в икономическия, политическия и духовно-културния живот

---

[2] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 123—125, 156—187, 215—222, 255 сл.; L. Widerszal. Bulgarski ruch narodowy. Warszawa, 1937; Кирил, Патриарх Български. Екзарх Антим (1816—1888)... с. 100—105, 108—116 и др.; Граф Н. П. Игнатиев и българският църковен въпрос. Изследване и документи. I. С., 1958; Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX в. I. (1859—1865). С., 1962; I. Safronov. Histoire du mouvement bulgare vers l'église catholique au XIXe siècle. I. Première période: Les origines (1855—1865). Roma—Paris—New York, 1960; С. Дамянов. Франция и българската национална революция... с. 100—112; T. Meininger. Ignatiev and the establishment of the Bulgarian Exarchate 1864—1872. Madison, 1970; В. Паскалева. Русия и българският църковен въпрос до Кримската война. — В: Изследвания в чест на акад. Михаил Арнаудов. С., 1970. с. 507—524; Прусия-Германия и българският въпрос през третата четвърт на XIX в. — Ист. преглед, 1973, кн. 5, с. 34—61; А. Пантев. Англия и българският църковен въпрос (1860—1870). — В: В чест на академик Димитър Косев. С., 1974. с. 143—156.

[3] Маркс, Енгелс. Съчинения. Т. 10. С., Изд. БКП, 1962. с. 171. За произхода и правната стойност на капитулациите вж. D. Dimitroff. Le régime des capitulations en Turquie par rapport à la Bulgarie. S., 1934. p. 9—53, и подробна библиография, p. 89—93.

на Османската империя. Чрез тях Франция придобила преди всичко значителни търговски привилегии и в скоро време изтласкала на заден план съперниците си Дубровник, Генуа и Венеция. През XVIII в. френските търговци контролирали почти цялата външна търговия на Турция. Три четвърти от нейния средногодишен външнотърговски оборот се падал на Франция. Търговията между двете страни отбелязала най-голям възход в навечерието на френската буржоазна революция. В следващия период — годините на самата революция, Наполеоновите войни и реставрацията — настъпил упадък в търговските връзки между Франция и Турция. Едва след 1830 г. френското икономическо влияние в Османската империя се засилило и Франция заела първостепенни позиции на турските пазари. Този процес бил във връзка с оживената промишлена дейност в годините на Юлската монархия (1830—1848), когато индустриалният преврат във Франция бележи голям напредък. Така че през втората четвърт на XIX в. френската буржоазия имала здрави позиции в икономиката на разлагащата се Османска империя и затова се „противопоставяла всячески на нейното разпокъсване“[4].

От голямо значение за налагането в Турция на френското политическо и културно влияние били привилегиите от верски характер.[5] Още в първата капитулация се казва, че поданиците на френския крал не могат да бъдат обезпокоявани заради тяхната религия. Неприкосновеността на католиците и на духовните лица от католическо вероизповедание, както и на католическите учреждения — църкви и манастири — в пределите на Османската империя се гарантирала все по-категорично в следващите капитулации. Постепенно Турция признала правото на Франция да покровителствува не само своите, но и поданиците на други европейски държави, които пътували през империята под френски флаг. На практика тя се наложила като покровителка и на възприелите католицизма турски поданици. „В очите на самите турски управници Франция била дълго време единствена защитница на западните християни в Турция и последните тук са били познати под името франки (френк).“[6] До втората половина на XVIII в. протекторатът на Светите места бил изключително френска привилегия.

Изобщо въз основа на капитулациите и в самата практика се оформила френската концепция за протекторат над християните, християнския култ и религиозните учреждения в Османската империя, която определяла източната политика на Франция в течение на столетия. През XVI и XVII в. покровителството на католицизма и изобщо на християнската религия в земите под мюсюлманска власт било изключително и безспорно право на Франция. Но през следващото столетие за подобни привилегии воювали Австрия и Русия — обстоятелство, което заставяло френските правителства отново и отново да искат от Високата порта потвърждаване на своите „стари права“, за да запазят първенствуващо положение в тази област. Борбата за протекторат над християните на Изток се превърнала в една от основните форми, чрез която се проявявало съперничеството между великите сили през XVIII и XIX в. за политическо надмощие в Османската империя.

[4] С. Дамянов. Франция и българската национална революция. . . с. 11—15 и цит. там литература.

[5] Подробно у: G. Pélissie du Rausas. Le régime des capitulations dans l'Empire Ottoman. II. Paris, 1905. p. 80—175; Famin. Histoire du protectorat et de la rivalité des églises chrétiennes dans le Levant. Paris, 1853.

[6] Г. Генов. Източният въпрос. (Политическа и дипломатическа история). Част първа — до Кримската война. С., 1925. с. 21.

От какво голямо значение за икономическото и политическото проникване на Франция в Турция е била нейната верска политика, показва обстоятелството, че в годините на Френската революция, години на генерални промени в обществения живот на страната, републиканските правителства не изменили религиозната си политика на Изток. Правителствените инструкции до френските посланици в Цариград указват да се запази традиционното покровителствуване на християните в Ориента. А когато през 1796 г. Испания на два пъти настояла пред френското правителство да й отстъпи правото на протекторат над Светите места, то категорично отхвърлило това предложение. В доклада си до Директорията министърът на външните работи Делакроа подчертава, че покровителството на Франция над религиозните учреждения на Изтока е свързано с френската търговия и дори с френската дипломация в Османската империя.[7]

Верските привилегии, гарантирани на Франция от договорите й с Портата, осигурявали възможността да разпространява католицизма на Изток. Под закрилата и със съдействието на френските дипломатически представители в Османската империя действувал многоброен щаб от мисионери.[8] Увеличавали се католическите църкви и манастири. Френският прозелитизъм последователно печелел привърженици сред султанските поданици.[9] В тази насока политиката на Франция напълно съвпадала с целите на папството, което и след падането на Константинопол не престанало да се интересува от Изтока и да се старае да привлече в лоното на католическата църква източноправославните народи.

Католическата пропаганда особено се активизирала от втората половина на XVI в. след създаване ордена на йезуитите. През следващото столетие, в 1622 г., папа Григорий XV основал специална Конгрегация за пропаганда на вярата.[10] Използувайки дипломатическата и материалната поддръжка на католическите държави, папството завоювало стабилни позиции в Османската империя. Освен в източните й провинции католицизмът си пробивал път и в Европейска Турция, в частност в българските земи.[11] Успехът на католическата пропаганда сред православните се дължал най-вече на тяхното тежко национално, политическо и социално положение под османска власт. Те преминавали в лоното на католическата църква или в уния с нея, за да използуват привилегиите и покровителството, с които се ползували по силата на капитулациите изповядващите католическата вяра.

За провеждане на своята пропаганда в Османската империя папството разчитало най-вече на Франция, която по традиция се смятала за покровителка на католиците на Изток. От 1740 г. тя започнала да представлява пред турското правителство интересите и на Ватикана, който нямал свой дипломатически агент в турската столица.[12]

---

[7] Кирил, Патриарх Български. Католическата пропаганда. . . с. 78—79.

[8] Bernard des Vaulx. Histoire des Missions catholiques françaises. Paris, 1951.

[9] Подробно у: E. Charles-Roux. France et chrétiens d'Orient. Paris, 1939.

[10] Кирил, Патриарх Български. Католическата пропаганда. . . с. 7.

[11] А. Милетич. Из историята на българската католическа пропаганда в XVII в. — Бълг. преглед, I, 1894, кн. X—XII, с. 146—189; Нашите павликяни. — Сб. НУНК, кн. XIX, 1903, с. 323—364; Д. Такела. Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско. — Сб. НУНК, кн. XI, 1894, с. 103—134; Н. Милев. Католишката пропаганда в България през XVII в. С., 1914; Ив. Дуйчев. Софийската католишка архиепископия през XVII в. Изучаване и документи. С., 1939.

[12] С. Дамянов. Франция и българската национална революция. . . с. 12.

За засилване на своето влияние в Османската империя действувала и другата голяма католическа сила — Австрия. В резултат на австро-турските войни през XVII—XVIII в. тя също извоювала правото да покровителствува католическите си поданици и учреждения в Турция. По-подробни стипулации в полза на католическата църква се намират в австро-турския договор от 1699 г., потвърдени от Пожаревацкия (1718) и най-вече от Белградския договор (1739).[13] От този период австрийското религиозно влияние в Османската империя все повече нараствало, но то никога не успяло да достигне размера на френското влияние. Верската пропаганда на Австрия се ограничавала най-вече в съседните ѝ турски провинции Босна, Херцеговина, Албания и Сърбия. Едва след 1870 г., когато международното значение на Франция рязко намалява, Австро-Унгария излязла на преден план като главен агент на католицизма в Османската империя.[14] А дотогава Франция продължавала да бъде най-активният проводник на католическото духовно-културно и политическо влияние.

В годините на Юлската монархия (1830—1848) френската дипломация активизирала своята политика на Изток в непрекъсната конкуренция със засилените позиции на царска Русия[15] и Англия. След Лондонската конвенция от 1840 г., с която Англия наложила на Франция временна изолация в Източния въпрос, правителството на Тиер—Гизо отново поставило на дневен ред въпроса за католицизма в Ориента, като поддържало старата теза, че именно Франция е негов покровител.[16] Още през пролетта на 1841 г. френският посланик издействувал нов ферман за протекционистките права на своята държава върху християните в Османската империя и енергично протестирал срещу съответното потвърждение на правата на източноправославния клир в Хатишерифа (1839), направено по настояване на руското посолство.[17]

От началото на 40-те години въпросът за засилване на френското политическо и религиозно влияние в Османската империя и специално сред „възраждащите се балкански народи" широко се обсъждал в правителствените кръгове. Набелязани били и конкретни мерки: заедно със Светия престол на Рим френското правителство да изпрати в Цариград енергичен апостолски викарий, способен да обедини различните католически общества и да ръководи общите им действия; заедно с органите на Прогандата на вярата да се създадат нови учреждения за образование на базата на ордена на лазаристите, които проявявали най-голям ентусиазъм, разбиране и патриотизъм; да се открият нови консулства и агентури в Османската империя.[18]

---

[13] Г. Генов. Източният въпрос... с. 29.

[14] П. Ников. Възраждане на българския народ... с. 121.

[15] С. Дамянов. Френско-руските противоречия на Балканите и дейността на полската емиграция (1830—1848 г.). — Ист. преглед, 1974, кн. 1, с. 36 сл.

[16] Доклад на френското посолство в Цариград, 27 ян. 1841, Archives du Ministère des Affaires Etrangères de France (нататък AMAE), Correspondance politique (нататък CP), t. 282, f. 37—45; Доклад за френското религиозно действие на Изток, 1 апр. 1842, AMAE, CP, t. 285.

[17] AMAE, t. 283, f. 155—157, 251, 278.

[18] Доклад на френското посолство в Цариград, 7 февр. 1841, AMAE, CP, t. 283, f. 55—59. За проникването на френското католическо влияние в Османската империя вж. новоизлязлата работа на Н. Генчев. Франция, католицизмът в Ориента и в България през 40-те—50-те години на XIX в. — В: България и европейските страни през XIX—XX в. С., 1975. с. 49—64.

По-сетнешните действия на френската дипломация били съгласувани с тези основни линии и били в противовес главно на засиленото руско влияние върху православните народи и върху гръцката църква в Турция.[19] Специалното внимание, което Франция отделяла за стабилизиране на католическите мисии, дало скоро резултати. Докладът на Пропагандата на вярата от 1844 г.[20] представя картина, коренно различна от тази през 20-те години на XIX в. Броят на мисионерите рязко се увеличил, активизирала се тяхната дейност в Близкия Изток и в Европейска Турция.[21] Особено тесни връзки поддържало френското посолство с ордена на лазаристите, които през този период само в Цариград имали девет мисии. Главно чрез тях Франция подпомагала развитието на католическото учебно дело в Ориента. Финансирала основаните към мисиите училища и колежи, отпускала държавни стипендии за „туземци, поданици на Портата"[22]. Разширявала се и печатната пропаганда. Печатницата на лазаристите в Цариград публикувала книги на различни езици. Въпросът за увеличаването на нейната продукция също занимавал френската дипломация.[23] Пак през 40-те години посланикът Буркене успял да уреди пренасянето от Смирна в турската столица на вестниците „Journal de Constantinople" и „L'Echo d'Orient", които, финансирани от французите, щели да „служат на тяхната политика"[24].

При организирането на френската културно-религиозна експанзия в Европейска Турция постепенно се налагали като отделен обект на внимание и българите. Обществеността във Франция била отчасти запозната с положението в българските земи от съчиненията на Е. И. Кузинери, Ламартин, Ами Буе, С. Робер.[25] Нейният интерес към този район подчертано се засилил във връзка с въстанието в Нишкия санджак (1841), което било част от нарастващата криза (1839—1841) в Османската империя.[26] Наред с френските дипломати и специални пратеници голяма заслуга за запознаването на Франция с българските проблеми имала полската аристократична емиграция в Париж, възглавявана от княз Адам Чарториски.[27] В продължение на тридесет години

[19] Доклад на драгомана на френското посолство в Цариград Кор, 7 февр. 1841, AMAE, Mémoires et documents (нататък MD), t. 40, f. 4—19; Писмо на френския посланик, 7 май 1841, AMAE, CP, t. 283, f. 14—18.

[20] Le P. Michel. Les missions latines en Orient (Extrait de la Revue de l'Orient chrétien). Paris, s. d., p. 26—27.

[21] За организацията на католическите мисии в тези райони вж. у Кирил Патриарх Български. Католическата пропаганда... с. 9—10.

[22] Кореспонденция между Гизо и Буркене по този въпрос, AMAE, CP, t. 288, f. 5—6, 211, 307.

[23] AMAE, CP, t. 291 (1844) и MD, t. 40, f. 323—328 (1845).

[24] Ibidem, CP, t. 288 (1843), f. 23—26 и t. 296 (1846), f. 4—5.

[25] Хр. Гандев. Европейски проучвания на България по време на Възраждането. — Ист. преглед, 1946—1947, кн. 2, с. 162 сл.

[26] С. Дамянов. Франция и българската национална революция... с. 55—66; Kr. Šarova. La question nationale bulgare devant l'Europe au cours de la crise d'Orient du début des années 40 du XIXe siècle. — Etudes historiques, t. VII, 1975, p. 203 suiv.

[27] Адам Йежи Чарториски (1770—1861) — княз, виден полски и руски държавен деец. Произхождал от богат аристократически полски род. След окончателния дележ на Полша (1759) постъпил на руска служба и през 1804—1806 г. бил министър на външните работи при Александър I. Проектите му за възстановяване на Полша с помощта на Русия не успели. По време на полското ноемврийско въстание (1830—1831) той станал председател на полското народно правителство, а след потушаването на въстанието емигрирал във Франция, където възглавил аристократическия лагер на полската емиграция, известен като „Отел Ламбер". Подробно за живота и дейността му вж. у M. Handelsman. Adam Czartoryski. T. I—III. Warszawa, 1948—1950.

ръководената от него полска агентура, разпръсната из цяла Европа и в Турция, действувала срещу Русия и Австрия за възкресяване целостта и могъществото на полската държава. Антагонизмът между враговете на Полша и Османската империя определил протурската ориентация на „Отел Ламбер".

Полската източна политика, активизирала се особено от края на 30-те години, била в основата си противоречива. От една страна, тя целяла единодействието на всички славяни, включително и на балканските, в борбата им за независимост, а, от друга страна, преследвала стабилизирането на Турция чрез реформи. „Докато ние не сме готови, дотогава с всички сили трябва да подкрепяме отоманската държава; всяко преждевременно движение на славяните ще ги хвърли като плячка в ръцете на Русия и Австрия, а на нас ще ни затваря все по-тясно пътя към Полша."[28] Тази, така да я наречем, близка политическа програма на „Отел Ламбер" съвпадала с интересите на Франция и на Турция и правела възможно сътрудничеството с тях. Но единствено реалната база, на която трите страни се съюзили, била общата им антируска политика. В засилването на Османската империя поляците виждали бариера срещу руското проникване на Изток. Същевременно те целели да откъснат по всякакъв начин балканските славяни от влиянието на „северния колос", да съдействуват за тяхното духовно и политическо възраждане, насочвайки го обаче в антируско, прозападно направление.[29] В това отношение те особено разчитали на Франция и на католическата пропаганда.[30]

Още в 1840 г. емигрантският център в Париж обсъждал въпроса за установяване на връзки с българите и за начертаване програма за действие сред тях. Един от първите варианти на тази програма бил „Проектът за славянско дружество" (1840). Проектираното дружество трябвало да разпространява цивилизацията чрез „установяване влиянието на Франция" и в „съвършено съгласие с лазаристите". Били набелязани конкретни практически мерки. Били установени връзки с българи, намиращи се в Париж, и главно с Александър Екзарх, който под полско влияние съставил известния си „Мемоар" (1843), адресиран към английското, френското, пруското правителство и към Високата порта.[31] По същото време Чарторийски организирал в Цариград една от най-активните агенции, ръководена от Михаил Чайковски.[32] Тази агенция развила през 40-те години активна дейност сред балканските славяни, като съгласувала своите действия с френското посолство и с ордена на лазаристите. Служейки на Франция и на католицизма, Чайковски преди всичко провеждал гореизложената концепция на полския емигрантски център в Париж.

Сред многобройните занимания и интереси на полския цариградски агент все по-определено място заемал българският въпрос. Чрез пътуванията си из българските земи и посредством контактите, които установил с различни

[28] M. Handelsman. Adam Czartoryski, T. II. 1949. с. 153.

[29] По въпроса за източната политика на Чарторийски вж. M. Handelsman, Czartoryski, Nicolas I et la Question du Proche Orient. Warszawa, 1934.

[30] Схващането за необходимостта от близко сътрудничество между френското правителство, полската емиграция и католическата пропаганда сред славяните Чарторийски развива обстойно в двата си мемоара до папата — от 1844 и 1845 г. (вж. Кирил, Патриарх Български. Католическата пропаганда. . . с. 82—83).

[31] Подробно по тези въпроси вж. Kr. Šarova. Les Bulgares dans la politique balkanique de l'émigration polonaise (1842—1843). — Bulgarian Historical Review, 1974, 3, p. 34—52.

[32] В. Смоховска. Михаил Чайковски. . . с. 58—94.

слоеве на населението, Чайковски се запознал доста точно с проблемите на възраждащата се нация. Започналият процес на културно-просветна пробуда привлякъл вниманието му и той положил много грижи за подпомагане на българската национална просвета на базата на прозападната ориентация.[33] Не избегнали от погледа на ловкия политик и острите противоречия между българския народ и гръцката църковна власт. В назряващия голям конфликт той видял благоприятен случай да се нанесе удар върху традиционния престиж на Русия сред православните балкански народи. Чайковски бързо се ориентирал в подкрепа на българските искания и взел активно участие в организирането на най-ранните общонародни акции по църковния въпрос. Благодарение и главно на него този въпрос ангажирал трайно вниманието на полската емиграция, която първа от външните сили заела определена пробългарска позиция и пряко се намесила в българо-гръцката разпра.

Както е известно, М. Чайковски се включил непосредствено в българското националноцърковно движение от есента на 1844 г. и в продължение на няколко години то стояло в центъра на неговата дейност. От рапортите му до Чартористи личи колко усърдие е проявил полският агент, за да спечели разположението на българите, да ги откъсне от руското представителство в Цариград, да ги ориентира към лазаристите и да ги свърже с турските управляващи среди. Чайковски влияел върху хода на църковното движение чрез непосредствените си връзки с най-изтъкнатите дейци, между които на първо място Неофит Бозвели и Иларион Макариополски. Той се грижел за тяхната лична безопасност. По негова идея двамата българи подали до Високата порта известните програмни изложения и пак благодарение на връзките на Чайковски те стигнали до мястото на предназначението си. Чайковски оказал помощ на българските дейци и във връзка със събранието на депутатите през пролетта на 1845 г., на което те трябвало отново да поставят въпроса за ограничаване властта на гръцкото духовенство. А когато Неофит Бозвели и Иларион Макариополски били задържани и незаконно отвлечени в Света гора, полският агент положил големи усилия за тяхното освобождение. Още на 31 юли 1845 г. той подал нота до Риза паша и Шекиб ефенди, в която изтъквал проявената от двамата българи привързаност към турското правителство и предупреждавал за опасностите, които биха последвали за самото правителство от този неразумен акт. Българите ще си кажат, подчертавал Чайковски, „ето наградата за верността към Високата порта, ето как се наказват тези, които се противопоставят на възгледите на Русия и на гърците“[34]. В същия дух е написана и втората му нота от 3 август.[35] Същевременно Чайковски търсел подкрепата на френския посланик Буркене, който първоначално обещал да говори в Портата, но „падането на Риза и изявлението на г. Канинг (английския посланик — б.м., З. М.), че причината за всичко е католическата пропаганда, напълно е отнела у г. дьо Буркене желанието да се меси в тази работа“[36]. Въпреки това полският агент продължил да действува за освобождението на двамата българи, дори замислил план за отвличането им. До 1850 г. той не престанал да се надява, че ще успее да освободи

[33] В. Смоховска. Михаил Чайковски. . . с. 78—91; Й. Сковронек. Михаил Чайковски и българското национално движение (1841—1845). — В: В чест на академик Димитър Косев. С., 1974. с. 91—105.

[34] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 194—195.

[35] Пак там, с. 196.

[36] Пак там, с. 150.

Иларион Макариополски и да възстанови връзките на българските дейци с Портата и с лазаристите.

Междувременно полската агенция последователно настоявала пред турското правителство за необходимостта да подобри съдбата на българския народ. Във връзка например с пътуването на султана из българските земи през 1846 г. Чайковски чрез Константин Огнянович насърчавал населението да изложи пред владетеля своите неволи и на първо място да иска освобождение от потисничеството на гръцкото духовенство. Той представил и специална нота до Решид паша, в която се казва: „Между причините, които пречат на благополучието на християните от Османската империя, една от главните е поощряването на бездействието и натиска, упражнявани от гръцкото висше духовенство“[37].

Въпросът за отстраняването на гръцките владици и заменянето им с национално духовенство се поставил пред Високата порта през 1846—1847 г. и от Чартористи, и от Владислав Замойски.[38]

Но усилията на поляците да постигнат промяна в църковното положение на българския народ останали напразни. Влиянието на агенцията на М. Чайковски сред цариградските българи постепенно намалявало. Фактически тя не се оказала сила, способна да подкрепи резултатно българското движение в по-тежки за него моменти. В случая Цариградската патриаршия получила много по-сигурна подкрепа от страна на Русия, отколкото българите от полската агенция. Въпреки това през 40-те години българското църковно-национално движение укрепвало и отбелязало известни успехи. За това без съмнение допринесла помощта на поляците и лично на М. Чайковски.

На каква база почивало сътрудничеството в този период между полската агенция и дейците на църковно-националната борба? Как поляците са виждали развитието на народното движение и съответствували ли са техните политически планове с програмата на това движение?

Първоначалното искане на българите да имат свои единородни владици било напълно споделяно от Чайковски. Той смятал, че първата крачка към решителния удар срещу Цариградската патриаршия трябвало да бъде ръкополагането на „поне трима български архиереи в България“[39]. Вторият етап в плана на Чайковски по църковния ни въпрос предвиждал пълно откъсване от гръцката патриаршия и създаване на национална българска църква, което би засегнало най-дълбоко Русия.[40] Самостоятелната църковна йерархия била и крайната цел на българското движение. Различията дошли едва в следващия ход — присъединяването на българската църква към Рим. Но тази своя крайна цел полската агенция прикривала и дори българските дейци да са я подозирали, тя не могла да бъде в момента пречка за сътрудничество. Разбира се, лазаристите се стараели да покатоличат водачите на българското църковно движение. Дори в писмо до своя шеф — генерала на лазаристите в Париж Етиен — патер Лельо пише, че бъдещият патриарх на българските католици Неофит е вече три четвърти католик.[41] Самият Чайковски също изказал предположение, че Бозвели се е увлякъл в католицизма.[42] Но тези твър-

[37] В. Смоховска. Михаил Чайковски. . . с. 75—76.
[38] Пак там, с. 77.
[39] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 122.
[40] Пак там, с. 122, 123.
[41] Пак там, с. 40.
[42] Пак там, с. 125, 138, 142, 148.

дения не почивали на никаква реална основа. И все пак, докато за лазаристите привличането на българи към католическата църква било главна и непосредствена задача, за Чайковски това съвсем не било най-съществено в действията му спрямо българите. Той поставял на първо място политическото сътрудничество между поляци и българи, а не въпроса за уния на българския народ с Рим.[43]

Резултатът от полската подкрепа през 40-те години бил двояк. Българските дейци се нуждаели от съюзник и посредник между тях и Високата порта и го намерили в лицето на полската агенция. От друга страна обаче, както ще видим, именно връзките им с поляците предизвикали крайно враждебното отношение на руската мисия в Цариград към техните действия. Турското правителство, на което полската агенция разчитала за уреждане на българо-гръцкия църковен конфликт, в решителния момент (1845) се огънало под силния руски натиск и изменило на българите. Напразни се оказали и надеждите на полския агент, че Франция и Англия ще подкрепят българските искания в противовес на руската защита на патриаршията.[44]

Френската дипломация била информирана върху хода на българските работи от Чарториски, от Чайковски и от останалите свои агенти в българските земи. Тя одобрявала техните усилия, насочени към откъсване на българите от Русия. Но на открита дипломатическа намеса в периода 1844—1848 г. Франция не се решила. Тя се страхувала от усложнения както с Русия, така и с Англия.

За Англия опасността от руското влияние не била по-голяма, отколкото от бързо засилващата се френска католическа експанзия на Изток. Английският посланик в Цариград Стратфорд Канинг бил по думите на Чайковски върл враг на католицизма.[45] Той живо се интересувал от организацията, дейността и постиженията на католическата пропаганда, възлагал на своите консули да събират сведения за състоянието и броя на католическите учреждения в Европейска Турция.[46] Този интерес не бил случаен. Именно в началото на 40-те години Англия започнала настъпателна религиозна политика в Османската империя, като разчитала да компенсира традиционните позиции на Франция и Русия в това отношение. В 1841 г. било учредено в Ерусалим англо-пруско протестантско епископство.[47] Високата порта признала на протестантската община права и привилегии, с каквито се ползували източноправославната и католическата община. Били поставени основите на активна протестантска пропаганда, която в българските земи започнала да действува главно след 1856 г.[48]

И така без подкрепата на Англия френската дипломация не се решила да застане в защита на българите в конфликта им с Вселенската патриаршия. Изявлението на Канинг, че причина за всичко е католическата пропаганда, отнело, както се изразява Чайковски, всякакво желание у френския посланик да се меси в българската „работа". Впрочем полският агент изказал на

[43] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 85.
[44] Пак там, с. 120, 121.
[45] Пак там, с. 138—139, 146.
[46] Депеша № 23 от английския консул Кеер — Одрин до Канинг — Цариград, 7 ноем. 1844, Архив на Института за история (АИИ), кол. IV, оп. 18, арх. ед. 136.
[47] С. С. Татищев. Внешняя политика императора Николая I. С. Петербург, 1887. с. 573—575; Г. Генов. Източният въпрос... с. 31—32.
[48] М. Стоянов. Начало на протестантска пропаганда в България. — Изв. Инст. история, т. 14—15, 1964, с. 45—67.

няколко пъти съмнение, че ако се „компрометират", Франция поради страх от недоразумения с Англия и Русия не би се решила открито да ги защити.[49] В крайна сметка така и станало. Под натиска на Русия, амбицирала се да прогони от Турция полските агенти и специално Л. Зверковски и М. Чайковски, френското правителство отказало да ги покровителствува. За да остане в Цариград, Чайковски бил принуден да приеме мюсюлманството (1850).[50]

Така че въпреки усилията на полската емиграция тя не успяла да ангажира френската дипломация за преки и определени действия по отношение на българския църковен въпрос. Както личи от дипломатическата преписка за този период (1840—1848), монархическа Франция действувала главно и преди всичко да осигурява старите си права на религиозен протекторат в Ориента, да разпространява чрез своите мисии и в единодействие с Рим католицизма, да насърчава проникването на френското идейно-културно и просветно влияние в Османската империя. Сега френската културно-религиозна пропаганда се насочила все по-определено и към българските земи. Но все още българският църковен въпрос имал незначително място в източната политика на Франция. Констатирайки засилването на гръцко-българските противоречия, тя не заела конкретно становище по тях. Първата стъпка в това отношение направило новото републиканско правителство.

В началото на 1849 г. Министерството на външните работи отправило чрез френския посланик до Високата порта нота (от 16 януари 1849 г.), която съдържала проект за реформи в Турция. В точка 3 на промеморията се казва: „Тъй като Високата порта сама и най-напред е разбрала и изтъквала размирническите деяния на гръцките свещеници, както и на Русия, в България против турската държава, то да се освободят затворените по желанието на гръцкия патриарх двама български свещеници Иларион и Логофет (Неофит)." А в точка 4 се предлага „да се назначи един патриарх за българския народ или българските свещеници да се поставят под ведомството на сръбския патриарх, или пък да се вземат такива мерки, с които България да бъде избавена от вредното влияние на Русия, което се прокарва главно посредством гръцкия патриарх в Цариград". Предлага се също така да се назначат по двама-трима българи епископи в България и по този начин да се отмени привилегията на гръцките свещеници да бъдат назначавани на тези длъжности.[51]

Няма съмнение, че изложеният в нотата проект за реформа в църковно-административното положение на българския народ е бил съставен изцяло по внушение на „Отел Ламбер". Тук отново са лансирани старите идеи на полския център за назначаване на няколко български владици и дори за отделна българска патриаршия. Интересен е и вариантът за преминаване на български епархии под ведомството на сръбската църква, обсъждан от Чарториски като една възможност да се изтръгнат българите от властта на фанариотите.[52] Впрочем тази идея напълно съответствувала на неговата политическа линия спрямо южните славяни, а именно — Сърбия да бъде главен

[49] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 123, 133, 150.
[50] В. Смоховска. Михаил Чайковски. . . с. 106.
[51] Документи за българска история. Т. III. с. 304—305.
[52] В. Смоховска. Михаил Чайковски. . . с. 77.

център на Балканите, около който да се обединят останалите славяни под австрийска и турска власт.[53]

Както се вижда, френският проект за реформи в Турция отговарял в посочените пунктове на интересите на българската национална кауза. Но прокараната в него идея за автономия на българите в църковно отношение не се превърнала в политическа линия на френското правителство. Тя била едно случайно и ненапълно обсъдено становище, което много скоро ще бъде отхвърлено.

Нотата била връчена на турското правителство от посланика на републиканска Франция генерал Опик, който, както сам заявява, бил запознат от поляците с българския църковен въпрос.[54] Той разговарял с Али паша по повдигнатите в проекта проблеми. Във връзка с искането за освобождаване на Неофит и Иларион турският министър отговорил, че Бозвели е мъртъв, а Иларион се намира в Атон, но не като затворник. Интересно е виждането на Али паша относно идеята за църковната независимост на българите от Цариградската патриаршия. Той изказал опасение, че една евентуална българска патриаршия ще бъде силен инструмент в ръцете на Русия и ще изпадне повече под руско влияние, отколкото самата гръцка патриаршия, която освен с Русия била свързана чрез много връзки и с Портата. Същевременно той обещал, че турското правителство ще се заеме да ограничи властта на гръцкото духовенство и ще му отнеме възможността да извършва грабителства. Думите на Али паша направили силно впечатление върху френския посланик. „Аз трябва да призная, че мнението на министъра върху вероятните последици от създаването на една българска патриаршия ми се струва да има известно основание."[55]

От този момент нататък все по-определено се налагало становището, че Франция по църковния въпрос трябва да поддържа само принципа за известно реформиране на Цариградската патриаршия с цел да се избягнат противоречията и бронениятa между поданиците на султана. Това становище отговаряло на генералната френска линия по Източния въпрос за поддържане целостта и могъществото на Османската империя, в която Франция виждала бариера срещу „амбициозна и варварска Русия"[56].

В следващите документи дотолкова, доколкото засягат българския църковен въпрос, той се третира все в рамките на концепцията за частично реформиране на гръцката църква. В един мемоар например от 1850 г. върху положението в Босна и в България се казва, че българските искания във връзка с църковното им положение могат да бъдат отчасти задоволени от султана. „Трябва преди всичко да се реформира висшият клир, който, бидейки чужд, експлоатира страната."[57] Подобно схващане застъпва и френският генерален консул в Букурещ Р. Е. Пужад, който информирал правителството не само за дунавските княжества, но и за Северна България.

Наред с многото статистични данни за населението, селищата, църквите и училищата в тази провинция Пужад отбелязал, че българите не са до-

---

[53] За мястото на Сърбия в балканската политика на поляците вж. Кг. Šarova. Les Bulgares dans la politique balkanique... p. 29—34 и цит. там литература.

[54] AMAE, CP, t. 300 (1848—1849), f. 248.

[55] Доклад на генерал Опик, 5 февр. 1849, AMAE, CP, t. 300 (1848—1849), f. 294—295.

[56] Инструкция на външния министър Бастид до посланика в Цариград, AMAE, CP, t. 299 (1848), f. 254—255.

[57] AMAE, MD, t. 131, f. 31—39.

волни от духовенството. Излагайки техните искания за национални архиереи, за въвеждане заплати за владиците, за откриване на семинария и пр., той изказал мнение, че Портата трябва да задоволи част от тези искания, например „платено духовенство“[58]. В този смисъл Пужад неколкократно разговарял с Фуад паша. Фуад паша обещал, че един от първите му актове като министър ще бъде да ограничи властта на гръцките владици и да съдействува за назначаването на български архиереи.[59]

В края на 40-те и в началото на 50-те години се разгорял спорът между Франция и Русия за протекторат над Светите места — израз на крайно изострените френско-руски противоречия. Същевременно се активизирала и католическата пропаганда на Изток, застъпвайки в този момент идеята за уния между източноправославните църкви и католическата църква — идея, изложена в папската енциклика от 6 януари 1848 г.

През 1850 г. в Париж бил основан католически славянски институт за подготовка на мисионери, а малко по-късно и „Източно общество за обединение на всички християни в Ориента“ под председателството на дук дьо Кадор и под покровителството на парижкия архиепископ.[60] Особено активна роля в института играели поляците и специално неговият шеф абат Терлецки, който ориентирал дейността му изключително към славяните в Османската империя. В своите доклади, записки, писма, отправени до френски държавни учреждения и до папата, той развивал схващането, че това, което отдалечава църквата в Ориента от Рим, не е само различието в догмите, но и страхът на православните, че папата иска да наложи властта си и западните ритуали над цялото християнство. Затова и латинските католически мисии не могли да имат успех сред източноправославните славяни, които били привързани към своите гръко-славянски ритуали. На базата на приемане и запазване традиционните славянски обреди трябвало според Терлецки да се действува за сближението им с католическата църква. За тази цел било необходимо да се подготвят специални славянски католически мисии за Европейска Турция, да се публикуват богослужебни книги на славянските езици с оглед на техните обреди и пр. Именно с тази задача се нагърбил Славянският институт в Париж. Търсейки материална и морална подкрепа от френското правителство, абат Терлецки винаги подчертавал, че „нищо не може да нанесе по-силен удар на Русия от обединяване на схизматичните църкви на Изток с католическата църква“[61].

Въз основа на гореизложената концепция за привличане на православните славяни в Турция към Рим при запазване на техните обреди в 1854 г. поляците лансирали интересен проект върху църковното положение специално на българския народ.

В своите доклади един от преводачите на коалиционната армия, Ладислав Ходзкиевич, подробно описва положението в България — „една обширна, богата и процъфтяваща страна“, жестоко потискана от турската администрация и от гръцкото духовенство. Цариградската патриаршия служела на Русия и на Портата и държала българите в духовно подчинение. Навсякъде, подчертава той, българите искали единородни владици. Препоръчвайки на фран-

[58] AMAE, MD, t. 60, f. 165—170.
[59] Ibidem, f. 140—142.
[60] Кирил, Патриарх Български. Католическата пропаганда. . . с. 86—89.
[61] Archives Nationales de France (нататък ANF), f. 19, 6237a. Подробно за проектите на Терлецки вж. и AMAE, MD, t. 47, f. 214, 260—264, 267; t. 60, f. 123, 193—194, 195—202.

ското правителство да се застъпи пред Високата порта за административни и правни реформи, Ходзкиевич специално насочвал вниманието му към българо-гръцкия конфликт. Според него досегашните опити „да се бие Русия" чрез разпространяване на католицизма от латинските католически мисии в Турция не са дали резултат. Сега Франция трябвало да използува мисии и свещеници, подготвени от Славянския католически институт в Париж, които биха имали много по-голямо влияние и въздействие сред поробените славяни. Чрез тях Франция би застанала начело на едно„морално движение" в България, като я изтръгне от ръцете на чуждото духовенство и създаде солидна база за национално образование.[62]

Същата идея е развита обстойно в специалната „Нота по повод на католическата мисия за гръко-славянски обред в България"[63]. Чрез нея се предлага да се изпрати в България една мисия, подготвена за гръко-славянски обреди; да се създаде един апостолски викариат, който да обединява всички славяни—католици и униати — от източния обред и начело на който да застане абат Терлецки; папата и френското правителство да поддържат материално тази мисия и института в Париж, който ще подготвя духовници за България.

Този полски проект за откъсване на българите от зависимостта на Цариградската патриаршия, а с това и от влиянието на Русия бил съобразен до известна степен — за разлика от дотогавашните действия на католическата пропаганда — с някои специфични особености на славянското и в частност на българското население. Преди всичко той отчитал традиционността и привързаността към източноправославните гръко-славянски обреди, към роден език, национално духовенство и пр. Но в крайна сметка служел на католицизма и в този смисъл бил чужд на българските национални интереси. Впрочем този последен опит на поляците за борба с Русия на полето на българо-гръцкия църковен конфликт останал без последици. Френската дипломация не се ангажирала с неговото реализиране, отчитайки вероятно усложненията, които биха възникнали от страна на останалите велики сили и най-вече на Русия при опита ѝ да настани в България една полска католическа мисия.

Същевременно Франция не престанала и в годините на Кримската война да се интересува от българо-гръцкия конфликт. Агентите, които тя изпращала сега да проучат положението в българските земи, трябвало да информират френското правителство и по този въпрос. Интересно е мнението на френския дипломат Проспер Буре, резултат от тайната му мисия на Балканите в 1853—1854 г.[64] В доклада си от 3 ноември 1853 г. до Министерството на външните работи той пише следното: „Обективно погледнато, Франция няма интерес да иска от Портата да даде на българите онова, което би могло да създаде у тях енергично национално чувство, да им даде ръководители, да свърже чрез едно местно духовенство тези разпръснати села, които едва се разпознават. Най-добрата стъпка, която би могла да се препоръча на Портата, е да поддържа гръцкото духовенство в България; същевременно обаче трябва да се искат реформи, ликвидиращи злоупотребленията на владиците. Така Портата би запазила хората (т.е. гръцките владици), които тя счита полезни за своите интереси, и би спечелила популярност с реформите, които биха я направили покровителка на християните дори срещу владиците."[65]

---

[62] AMAE, MD, t. 60, f. 183—190; t. 61, f. 419—426.
[63] AMAE, t. 61, f. 429—432.
[64] С. Дамянов. Франция и българската национална революция. . . с. 78 сл.
[65] Пак там, с. 88.

При своята обиколка из българските земи френският дипломат схванал най-същественото — национално-политическата същност на църковното движение. Удовлетворяването на издигнатите от това движение искания би допринесло за развитието на „енергично национално чувство", за националното и политическо съзряване на българския народ, което, перспективно погледнато, заплашвало самото османско господство. Буре искал да внуши на френското правителство, че гаранция за целостта на Турция е запазването на статуквото, включително и в църковно-административно отношение. И той изказал едно крайно реакционно от гледна точка на българските интереси мнение, че Портата трябва да поддържа гръцкото духовенство в България. Сиреч не бивало да бъде задоволена и минималната програма на народното движение — искането за национално духовенство. Единственото според него, което турското правителство трябвало да направи, било чрез реформи на църковната власт да ликвидира „злоупотребите" на гръцките владици.

В своя доклад от 1853 г. Проспер Буре изразил най-ясно и категорично антибългарското становище на френската дипломация по църковния ни въпрос, което започнало да се изгражда непосредствено след инцидентното лансиране чрез нотата от януари 1849 г. на идеята за църковна независимост на българския народ. Поддържайки гръцката духовна власт в българските земи, Франция същевременно възприела препоръката на своите дипломати за необходимостта от частични реформи в Цариградската патриаршия — отстъпка, която далеч не отговаряла на амбициите на народното движение от този период. По нейно и по английско настояване в издадения през 1856 г. от Високата порта Хатихумаюн се предвиждали подобни реформи, целещи, както и останалите провъзгласени чрез него реформи, да укрепят османската държава и нейните институции. Издигнатото в същата година от цариградските българи искане за независима от Цариградската патриаршия национална църква поставило френската политика и дипломация пред нови проблеми. Подкрепяйки формално църковно-административното и религиозното статукво в лицето на гръцката патриаршия, Франция същевременно действувала за откъсването на българите от гръцко-руското влияние по пътя на уния със западната църква. Тя недвусмислено давала да се разбере, че българите ще имат нейната политическа подкрепа, ако приемат унията. Цялата енергия на френската дипломация в годините след Кримската война била насочена към активизиране на католическата и униатската пропаганда, която, подкрепяна и от турското правителство, спечелила, макар и краткотрайни, но сериозни завоевания.

2. БЪЛГАРСКИЯТ ВЪПРОС И РУСКАТА ЦЪРКОВНА КОНЦЕПЦИЯ ЗА ИЗТОКА

В сравнение с френското руското влияние проникнало по-късно в Османската империя. И докато Франция получила привилегии от турското правителство поради съюзнически отношения с него, то Русия трябвало да води постоянни войни и със силата на оръжието да извоюва признаването на редица права и привилегии. При това руската държава имала, както вече споменахме, големи икономически, политически и стратегически интереси в Турция. Неслучайно черноморският проблем дълго време бил най-актуалният проблем на руската политика. Експанзията на юг към Черно и Азовско море, започната при Петър I, била успешно продължена от неговите наследници и

най-вече от Екатерина II. В резултат на Руско-турската война от 1768—1774 г. Русия получила излаз на Черно море. Чрез нови териториални придобивки в този район, признати ѝ с Яшкия мирен договор (1791/1792), руските позиции на Черноморското крайбрежие били окончателно затвърдени.

Войните с Наполеонова Франция отвлекли за известен период вниманието на Русия от близкоизточните проблеми, които през 20-те години на XIX в. отново стояли в центъра на нейната външна политика. Възникналата с гръцкото освободително въстание източна криза била разрешена в полза на Русия повече, отколкото в полза на която и да било от останалите велики сили.[66] С победоносната война от 1828—1829 г. тя затвърдила и разширила своите икономически, териториални, стратегически и политически придобивки в Османската империя. В този момент настъпил и поврат в стратегията на руската политика спрямо Турция. Специален таен комитет, натоварен да начертае бъдещите насоки на руската близкоизточна политика, стигнал до заключението, че изгодите за Русия от запазването на Османската империя са по-големи, отколкото изгодите при евентуалното ѝ разпокъсване.[67] В същност правителството на Николай I добре разбирало, че в близко бъдеще няма да е в състояние да наруши териториалното статукво в Близкия Изток и че западните сили не биха допуснали това.

Новата политическа линия за запазване статуквото била приложена към възникналия наскоро турско-египетски конфликт (1832—1833). Тя не била продиктувана толкова от привързаност към принципите на легитимизма, колкото от стремеж да се използува създалата се обстановка за по-нататъшно укрепване на руските позиции в Османската империя.[68] За оказваната на Турция помощ срещу египетския размирник Мехмед Али султанът сключил с Русия (1833) „знаменития в летописите на дипломатическата история" Ункяр-Искелески съюзен отбранителен договор. Русия и Турция се задължавали да се консултират „по всичко, което се отнася до взаимното им спокойствие и безопасност", да си помагат в случай на нападение от трета държава. Високата порта се задължавала да затваря по искане на руското правителство Дарданелите за чужди военни кораби, с което се гарантирала руската безопасност в Черно море.[69]

При изпълнение на своите външнополитически програми на Изток руският царизъм разчитал на религиозните връзки с поробените народи и отделял голямо внимание на своята църковна политика в този район.

След завладяването на старите православни центрове (Александрия, Антиохия, Ерусалим) и особено след падането на Константинопол под удара на османските нашественици ролята на руската църква рязко нараснала. За разлика от вселенските източни църкви, лишени от покровителството на православната държава и поставени в неблагоприятното положение на зависимост от мюсюлманския владетел, руската църква, поддържана от руските царе, бързо укрепвала своя авторитет и могъщество. В средата на XV в. Мос-

---

[66] А. В. Фадеев. Россия и Восточный кризис 20-х годов XIX в. М., 1958.

[67] В. Теплов. Русские представители в Цариграде 1496—1891. Исторический очерк. С. Петербург, 1891. с. 59.

[68] Н. С. Киняпина. Внешняя политика России первой половины XIX века. М., 1963. с. 174 сл.

[69] Н. С. Киняпина. Ункяр-Искелеский договор 1833 г. — Науч. докл. высшей школы ист. науки, 1958, № 2, с. 30—49.

ковската митрополия, дотогава подчинена пряко на цариградския патриарх, придобила фактическа самостоятелност. Нейната независимост се затвърдявала постепенно с разширяването и укрепването на Московското велико княжество. Още оттогава започнала да се лансира все по-широко идеята, че Москва е „третият Рим", който пази чистотата на православието, а нейните царе са върховни защитници на православния свят.

Руската държава и църква поддържали тесни връзки с източните патриаршии. Преди всичко те ги подпомагали материално. Освен щедрите дарове на руските царе православните центрове на Изток изпращали постоянно свои представители да събират милостиня в Русия. Пак оттам те се снабдявали с богослужебна книжнина, утвар и други необходими за църковните ритуали вещи. Не по-малко важна била и моралната подкрепа — поддържане надеждата, че руската държава ще защити и спаси православните християни от мюсюлманския гнет.[70]

Идеята за покровителство над поробените единоверни народи станала особено действена от XVIII в. нататък, когато „източните проблеми" излезли на преден план в руската външна политика. През този период и особено при управлението на Екатерина II се наблягало на „родствените връзки" между Русия и Византия. Създаденият още по времето на Иван III мит, че руските владетели са законни наследници на византийските императори, призвани да избавят православието от мюсюлманското робство, сега се превърнал в официална доктрина на руската политика. „Идеите на религиозното месианство са служели обикновено като основание и прикритие на експанзионистките цели на руските управляващи кръгове на Изток."[71]

По настояване на Русия в Кючук-Кайнарджийския мирен договор (1774) били включени клаузи, гарантиращи свободата на вероизповеданието на християните в Османската империя. Член 7, 8 и 14 потвърждавали закрилата, която Портата щяла да оказва над християнския закон и над неговите църкви, а също така и над руските поклонници в Светите места. Освен това руският императорски двор получил правото да има в Цариград втора църква освен посолската. А чл. 16 и 17 гарантирали свободата на вероизповеданието в Бесарабия, Молдавия, Влашко и Архипелагските острови.[72] Чрез този договор на Русия било признато официално правото да защищава християнските жители на някои турски провинции. В действителност Русия — единствената православна велика сила — се наложила като покровителка на всички източноправославни поданици на султана. При това руската политика не правела разлика между отделните народности сред православния свят. Тя се ръководела повече от идеята за вселенското православие, отколкото от идеята например за славянската общност. Затова всячески поддържала и бранела авторитета на първостепенния църковен център — Цариградската патриаршия, олицетворяващ единството на православието в Османската империя. В това

---

[70] За връзките на Русия с православните центрове на Изток през периода XVI—XIX в. и за нейната голяма материална и морална помощ вж.: Централен държавен исторически архив (нататък ЦДИА), КМФ 1, оп. 1, № 1—41; А. Н. Муравьев. Сношения России с Востоком по делам церковным. Т. I—II. С. Петербург, 1858—1860; И. И. Соколов. Цит. съч.; Ив. Снегаров. Културни и политически връзки между България и Русия през XVI—XVIII в. С., 1953; Н. Попов. Очерки религиозной и национальной благотворительности на Востоке и среди славян. С. Петербург, 1871. с. 88—111.

[71] И. С. Достян. Цит. съч., с. 8—9.

[72] Е. Дружинина. Кючук-Кайнарджийский мир 1774 года. (Его подготовка и заключение.) М., 1955. с. 349—360.

единство Русия виждала стълб за спасяване на християнството от мюсюлманския завоевател, проводник на собственото си политическо влияние в Турция и преграда за западното влияние, прокарвано чрез католическата и протестантската пропаганда. Принципът за единство на православието, т.е. поддържане монолитността на Цариградската патриаршия, залегнал твърдо в основата на руската източна политика. Всеки опит да се внесе разцепление в православието било чрез западния прозелитизъм, било чрез обособяване на нов църковен център на Изток бил посрещан крайно враждебно от страна на царска Русия. Такъв бил случаят например с гръцкото кралство. Русия се обявила против църковните реформи на правителството (1833), насочени към създаване на самостоятелна гръцка църква, и положила големи усилия да предотврати разрива между Цариградската патриаршия и Елада.[73]

Принципът за единство на православието в лицето на Цариградската вселенска патриаршия предопределил отношението на руския царизъм и към повдигнатия през 40-те години в българските земи църковен въпрос. И макар че в хода на българското църковно-национално движение руската политика претърпяла значителна еволюция, то тя докрая следвала тази основна стратегическа концепция.

Становището на руската дипломация и политика към нашето църковно движение, както и конкретните действия спрямо него в периода до Кримската война зависели и от редица други обстоятелства, на първо място от съотношението на великите сили в Източния въпрос през 40-те и началото на 50-те години, в което Русия нямала особено благоприятно място.

Ефектът от големите военни и дипломатически успехи на Русия в края на 20-те и началото на 30-те години бил твърде краткотраен. Западноевропейските държави побързали да възстановят „равновесието" на Изток. Особено резултатна активност проявили Англия и Франция. През втората половина на 30-те години те успели да засилят влиянието си над Високата порта, която също бързала да се измъкне от опеката на Русия. Особено се засилила антируската ориентация на Турция, след като англо-френският възпитаник Решид паша станал велик везир. В 1839 г. Англия сключила изгоден търговски договор с Портата, а английският посланик получил обещанието на Решид паша да не възстановяваУнкяр-Искелеския съюзен договор, чийто срок изтичал в 1841 г. Самото руско правителство, страхувайки се да не остане в изолация, търсело споразумение с Англия по източните дела. Лондонските конвенции от 1840 и 1841 г. унищожили главното преимущество наУнкяр-Искелеския договор.[74] По думите на С. С. Татишчев те са „печална страница" в историята на руската дипломация.[75] Русия била принудена да се откаже от традиционната си политика на двустранно уреждане отношенията с Турция. Започнал периодът на колективно вмешателство в източните работи, на колективно „покровителство" на великите сили над Османската империя. В същност концепцията на царското правителство за съхраняване на Турция под протекцията единствено на Русия се оказала несъстоятелна.

Така че през 40-те години на XIX в. — времето, когато бил поставен българският църковен въпрос — съотношението на великите сили в Цариград не било в полза на Русия. Турското правителство се намирало под силно западно влияние. Особено тежала думата на английския посланик Стратфорд

[73] Н. Данова. Гърция и Цариградската патриаршия... 280—281.
[74] Н. С. Киняпина. Внешняя политика России... с. 220 сл.
[75] С. С. Татищев. Цит съч., с. 552.

Канинг. Той дори си позволявал да се меси в работите на Вселенската патриаршия — сфера, в която руското влияние се смятало традиционно и неприкосновено. Канинг успял да отстрани в 1839 г. от патриаршеския престол Григорий VI — отявлен враг на западните мисионери, защитник на православното единство и голям приятел на Русия. Поставена в твърде неизгодни позиции, обвързана с редица международни актове, царска Русия била принудена да действува в Турция много внимателно. Още повече, че около руския посланик съществувала враждебна изолация, нарушавана само от невинаги искреното отношение на гръцката патриаршия към него. Повече от всякога дотогава може би Русия разчитала и се придържала стриктно към принципа за запазване единството на православието като основна възможност да съхрани съществуващите на Изток църковни центрове под собствено покровителство и чрез тях да поддържа влиянието си сред поробените православни.

В този период, когато царска Русия била изцяло ангажирана да брани устойчивостта и авторитета на източната църква срещу настъпателните действия на католицизма и протестантизма, появата на конфликти вътре в православната общност, възглавявана от Цариградската патриаршия, усложнила допълнително нейната задача. Още повече, че възникналият българо-гръцки спор заварил руската дипломация крайно неподготвена и неосведомена относно съществуващите противоречия между българския народ и цариградската духовна власт.

До средата на 40-те години Русия се интересувала изключително от противоречията между мюсюлманството и поробените православни народи, считайки ги за една лишена от вътрешни конфликти общност, наричана в дипломатическите доклади „гръцка нация". В донесенията за периода 1840—1844 г.[76] на руския вицеконсул в Одрин Л. Фонтон, главен информатор за положението в българските земи, не съществува ни най-малък намек за противоречия между гръцкото духовенство и българите, каквито, както знаем, достатъчно ясно са били проявени в някои български селища и райони. При това положение не е учудващо, че когато в 1844 и 1845 г. Неофит Бозвели и Иларион Макариополски поставили пред османското правителство искания за известна църковна и гражданска автономия, руската дипломация схванала тези акции като дело изключително на полската агенция в Цариград, а не като израз на едно вътрешно национално движение на българския народ.

В дипломатическата преписка от този период М. Чайковски се изтъква като инициатор и автор на мемоарите до Портата, с които се настоявало да се определят за българските земи единородни владици.[77] Той бил според руските дипломати инициатор на свиканото през пролетта на 1845 г. „народно събрание" в столицата. Съобщавайки за някой си х. Адександър от Сливен, депутат в това събрание, Вашченко от Одрин бележи, че в Цариград той имал връзки с поляците, „от които донесе идеите за отделна администрация на българската нация и за национален клир"[78]. В друг доклад същият консул пише, че Чайковски се свързал посредством „гръцките монаси Неофит и Иларион" с българските делегати и им внушил идеята да се стараят за настаняването на национални епископи, които щели да водят по-добре от гърците българската нация. Същият ги съветвал, продължава Вашченко, да извоюват своята независимост веднага щом получат национално духовенство и да подбуждат у народа желание да търси покровителството на папата. Чайковски

[76] АВПР, ф. Посолство в Константинополе, оп. 517, д. 583, 584, 585, 586, 779.
[77] АВПР, ф. ГА, V-A_2, д. 515 (1845), л. 64—67.
[78] АВПР, ф. Посолство в Константинополе, д. 589 (1846), л. 7—10.

съставил и изложения, които българските депутати да представят на Портата с искане за български владици. „Идеята, внушена от Чайковски", заключава руският консул, запалила няколко от депутатите. Тя била пренесена в Казанлък, Габрово, Калофер, Сливен, Пазарджик и Видин.[79]

Сближението на цариградските българи и по-точно на Неофит Бозвели и Иларион Макариополски с полската агенция на Чайковски окончателно предрешило въпроса за позицията на руската дипломация към началните стъпки на организираното българско църковно движение. За съжаление ние не успяхме да използуваме тези посланически доклади, които разкриват конкретно действията на руската мисия към водачите на българското движение в 1844—1845 г. Тук се позоваваме на сведенията, съобщавани на Чарториски от неговия агент в Цариград. Според тях руският посланик В. Титов предприел редица мерки да откъсне българските дейци от влиянието на полската агенция. Особено наложително станало това след неудобния за Русия съдебен процес срещу Г. С. Раковски.[80] Знаейки за предишното сътрудничество на Иларион Макариополски с българския революционер и за да предотврати евентуални разкрития от негова страна пред Портата, руската мисия се опитала да го привлече към себе си. През пролетта на 1845 г. княз Ханджери, руски драгоман, два пъти настоятелно канил Иларион да отиде при него и го съветвал да се откаже от връзките си с поляците. Макариополски не само че не направил това, но донесъл за случилото се на турците.[81] През май той получил второ предупреждение от руското посолство да напусне Цариград.[82]

Подобно отношение руските представители имали и спрямо Неофит, когото те открито обвинявали, че е преминал в католичество и че е станал агент на поляците. Правдоподобно е предположението на Чайковски, че по идея именно на руската мисия, която искала да се отърве от Бозвели, патриархът му предложил място в Трапезунд.[83] Но след неуспеха на тези опити руската мисия прибягнала към насилственото отстраняване на Неофит и Иларион. Тя предприела някои постъпки пред Високата порта против българските дейци. Шекиб сам признал пред Неофит, че „срещу никого Русия не е била тъй възмутена, както срещу него"[84]. Руското посолство официално протестирало срещу двамата духовници като „разрушители на гръцката църква и поддържащи връзки с поляците и френските свещеници"[85]. Титов настоявал турското правителство да застави Чайковски да напусне страната, тъй като неговата дейност била в „пълен разрез с договорите между Москва и Портата"[86]. Благодарение на натиска на руската дипломация правителството не попречило на действията на Цариградската патриаршия. То не предотвратило арестуването и заточаването на Бозвели и Макариополски. „Златото и заканите на Русия, златото и интригите на гърците, правото на църквата да наказва своите подчинени, правото на Русия да покровителствува църквата и да бди, щото правата на гръцката църква да бъдат спазвани от Портата —

[79] АВПР, ф. Посольство в Константинополе, д. 589 (1846), л. 80—85.
[80] В. Смоховска. Неофит Бозвели. . . с. 46 сл.
[81] Пак там, с. 133.
[82] Пак там. с. 138.
[83] Пак там, с. 141.
[84] Пак там, с. 142.
[85] Пак там, с. 153.
[86] Пак там, с. 154. Вж. и специалния доклад на Буркене до Гизо за ролята на полската агенция и за отношението на Русия към нея от 24 февр. 1846, AMAE, CP, t. 295, f. 246—248.

прави трудно, а дори невъзможно да се измени станалото" — признава пред своя шеф М. Чайковски.[87]

Титов не могъл да се отърси от подозрителността си към дейците на българското църковно-национално движение, смятайки, че то е инсценирано от враговете на Русия. Дори тогава, когато българите, убедили се в нелоялността на турското правителство (след заточаването на Бозвели и Макариополски), започнали все повече да обръщат поглед към Русия, руската мисия не могла да превъзмогне своите стари опасения. Например през есента на 1845 г.[88] одринският консул получил инструкция да следи за действията на поляците в българските земи и за резултата от тяхната пропаганда — въпрос, на който той отделял специално внимание и през следващите години.[89] Информирайки за всяка стъпка на западните и специално на полските агенти в България, руският консул в Одрин не скривал опасенията си, че тяхната революционна пропаганда може да има ефект върху някои млади българи, учили във Франция.[90] Във връзки с полските революционери бил заподозрян например Александър Екзарх. Когато пристигнал в Русия, за да пропагандира българската националноосвободителна кауза, срещу него по сигнал на Титов било заведено полицейско „дело за установяване надзор върху българския поданик А. Екзарх, заподозрян във връзки с полски емигранти"[91].

Тази подозрителност към постъпките и исканията на българските дейци, предоверяването на гръцката патриаршия, враждебната изолация на руската дипломация в Турция — всичко това сковавало нейната инициатива, пречело ѝ да заеме една по-изгодна за българите позиция към движението за църковно-национална еманципация.

Въпреки неуспеха на предприетата през 1844—1845 г. от Бозвели и Макариополски акция борбата срещу представителите на Цариградската патриаршия продължавала да се разраства. Българо-гръцките противоречия излизали на преден план и не могли да не привлекат вниманието на руските дипломатически представители. Интересувайки се все по-определено от българите, новият вицеконсул в Одрин Ващенко дава доста точна и подробна информация за националното пробуждане на българския народ, за развитието и напредъка на неговата просвета, за стремежа му да се отдели от гръцкия елемент и да има свое родно духовенство. Той съобщава и за конкретните прояви на църковното движение в различни краища на страната. Ващенко стига до заключението, че „двата елемента" — гръцкият и българският — се раздалечават непрекъснато. Първоначално и той считал, че идеята за българска йерархия е внесена „отвън", главно от полските емигранти, но много скоро се убедил, че българите изхождат от нуждите на „своето собствено движение", и признал, че те биха работили по-добре в полза на патриаршията, ако се сдобият със свои училища и национално духовенство, тъй като гръцкото духовенство „пренебрегнало" техните интереси. И в по-сетнешните си доклади одринският консул се стараел да внуши на Титов, че българите във всяко отношение осезателно се отделят от гърците.

---

[87] В. Смоховска. Неофит Бозвели... с. 145—146.
[88] АВПР, ф. Посольство в Константинополе, д. 799 (1845), л. 83—85.
[89] Пак там, д. 589 (1846), д. 834 (1847), д. 581 (1848), д. 871 (1849).
[90] Пак там, д. 799, л. 99—101; д. 589, л. 57—60; д. 834, л. 67—71.
[91] ЦДИА, КМФ 8, оп. 1, арх. ед. 15.

Българският църковен въпрос продължавал да привлича вниманието и на руските консули в Одрин от началото на 50-те години. При това те проявявали „по-дълбоко разбиране на българските въпроси". Мухин и Ступин подробно описват злоупотребите на гръцките владици в България, обръщат внимание на бързото материално, просветно и културно издигане на българския народ, констатират, че гръцкото влияние все повече губи позициите си сред българското население.[92]

Правилен поглед върху стремежа на българите към църковна автономия имали и други руски дипломати. Например генералният консул в Белград Данилевски, съобщавайки в 1847 г. за оплакване срещу гръцкия епископ в Призрен, добавя, че единственото средство да се отстранят пагубните последствия от настоящото положение на вселенската цариградска църква е да се даде на населението в България и Босна родно духовенство. „Християните от православно изповедание започват вече със завист и не без размисъл да сравняват своето положение с положението, в което се намират техните съседи католици."[93]

Следователно, както отбелязва В. Паскалева, „в последните 6—7 години преди Кримската война руската дипломация, представлявана от просветени и непредубедени свои консули в Одрин, начената да разбира главните насоки в развитието на българския народ, неговите стремежи и борба"[94]. Но тази обективна информация не променила видимо отношението на руската императорска мисия в Цариград към стремежа на българите за църковни реформи. Възглавяващият я В. П. Титов бил по думите на Гр. Трубецкой „убеден привърженик на църковно-византийската идея, който мечтаел да създаде от Константинопол истински „нов Рим", подчинявайки го на теократичното управление на вселенския патриарх"[95].

Интересувайки се живо от живота и съдбата на цариградската църква, Титов не могъл да не забележи загниването и корупцията, които съществували в нея. Той многократно отбелязва, че вина за лошото състояние на Вселенската патриаршия имало самото гръцко духовенство със своите вътрешни раздори, користолюбие и притворство.[96] Същото пише и в специалната си записка от 1848 г., озаглавена „За правата на източната църква. Сегашното положение на нещата". В нея се казва: „Дух на междуособие, себелюбие и интриги господствува вътре във всеки от източните синоди."[97] Като проява на нестабилност Титов разглежда и честата смяна на патриарсите. Съобщавайки например за свалянето на патриарх Антим в 1848 г., той го разглежда като следствие от повдигнатите срещу патриарха обвинения от страна на синода и някои първенци на гръцката нация.[98] Но и след избора на новия патриарх състоянието на църквата продължавало да е незадоволително. Била учредена комисия да разследва злоупотребите на бившия патриарх и да на-

[92] Подробен анализ на докладите на руските консули в Одрин по тези въпроси вж. у В. Паскалева, Русия и българският църковен въпрос. . . с. 519—523.

[93] АВПР, ф. ГА V-$А_2$, д. 517 (1847), л. 116—119.

[94] В. Паскалева. Русия и българският църковен въпрос. . . с. 523.

[95] Гр. Трубецкой. Россия и Вселенская патриархия после Крымской войны 1856—1860 гг. по неизданным материалам. — Вестник Европы, С. Петербург, XXXVII, 1902, кн. 4, с. 589.

[96] АВПР, ф. ГА V-$А_2$, д. 515 (1845), л. 186; д. 518 (1848), л. 104—105, л. 132—133.

[97] Гр. Трубецкой. Цит. съч., с. 589.

[98] АВПР, ф. ГА V-$А_2$, д. 518 (1848), л. 104—105.

бележи мерки за подобряване управлението на патриаршията и подчинените ѝ епархии — обстоятелство, твърде неблагоприятно според Титов за авторитета на църквата.[99] Руският посланик не скривал своите опасения, че раздорите в цариградския синод дават възможност за вмешателство на турската власт и на останалите врагове на Русия във вътрешния живот на патриаршията. Поради това неговите усилия били насочени към предотвратяване честите смени на патриарсите и на всякакви вътрешни реформи, „които са вредни за нравственото влияние на източната църква“[100].

В религиозната си политика на Изток руският представител в Цариград следвал упорито принципа „да се поддържа във всички случаи интегритетът на правата на източната църква“[101]. Той бранел църковното статукво и бил против всякакви реформи в съществуващия вътрешноцърковен ред, дори когато съзнавал тяхната необходимост. Изхождайки от позицията на подобен консерватизъм, В. Титов не би могъл да поддържа българските стремежи, които изисквали именно промени в системата на Цариградската патриаршия. По повод например на искането на населението в Призрен да се премести омразният му епископ, той пише на Данилевски, че е против смяната на владиците, което „би отслабило и този остатък от уважение, с което те се ползуват сред народа“[102].

Интересно е становището на Титов и към повдигнатия от жителите на Видинската епархия въпрос владиците да получават заплата. Руската мисия била добре запозната със съществуващата финансова система на Цариградската патриаршия, знаела за вършените от нейните представители грабителства и за протестите на българското паство срещу тежките църковни данъци. Информирайки правителството за хода на дискусията между Портата и патриаршията по въпроса за заплатите, Титов не скривал своето неодобрение относно възможността турското правителство да удовлетвори българските искания. Подобно решение означавало според него намеса на държавната власт в църковния живот и подронване самостоятелността на Цариградската патриаршия.[103]

Бранейки авторитета на вселенската църква, руската мисия в Цариград се стараела да умиротворява отношенията между гръцкото духовенство и българския народ. В този дух Титов инструктирал руските консули. В доклада на одринския генерален консул Ступин от 22 януари 1853 г. четем следното: „Изпълнявайки Вашите разпореждания, аз си поставям за цел да използувам всеки удобен случай да се поддържа у българите дух на трайна кротост и търпение пред неотслабващите гонения на гръцкото духовенство, потвърждавайки на първенците им внушенията на Императорската мисия за благоразумие и умереност, продължавайки да им представям пагубните следствия от обявената борба и от враждебните отношения с духовната власт.“[104]

Но политиката на царска Русия към българския културно-национален живот през 40-те и началото на 50-те години имала и друга страна. Под въздействието на получаваната информация за българо-гръцките противоречия и за стремежа на българите към национално-културно развитие, благодарение

[99] АВПР, ф. ГА V-A_2, д. 518 (1848), л. 132—133.
[100] Пак там, д. 515 (1845), л. 159—160; д. 516 (1846).
[101] Пак там, д. 522 (1852), л. 380.
[102] Пак там, д. 517 (1847), л. 120—124.
[103] Пак там, д. 520 (1850), л. 146—148.
[104] Пак там, ф. Посолство в Константинополе, д. 597 (1853), л. 41—44.

на усилията на самите българи да ориентират новобългарското образование и култура към Русия и не на последно място поради страх от бързото нарастване на западното влияние сред балканските народи, през 40-те години царска Русия започнала да допуска все повече българи в руските учебни заведения.[105] Голяма част от тях се учели на държавни разноски, и то предимно в духовни училища и семинарии. Обективно погледнато, подготовката на национални кадри за учители и духовници имала благоприятно отражение както за понататъшния развой на църковната борба, така и за пълното откъсване на българската интелигенция от гръцкото влияние. Завършилите в Русия българи ставали едни от най-активните участници в движението за самостоятелна църква. Завърнали се в родината, те всецяло се посвещавали на борбата за признаване и духовно издигане на своя народ. Неслучайно гръцкото духовенство виждало в лицето на руските възпитаници голяма опасност. Мнозина от тях, като Н. п. Константинов, Б. Петков, Атанас Чолаков, Н. Геров и др., били подложени на преследване от страна на местните владици.

От друга страна, българските ученици в Русия, както и цялата българска емиграция там пропагандирали сред руската общественост и правителствени среди лозунгите на нашето църковно-национално движение. Благодарение главно на тях идеята, че българският народ трябва да има единородно духовенство, постепенно се лансирала сред влиятелните руски кръгове. В 1847 г. императорският канцлер граф Блудов и Св. синод поискали доверително от Захари Княжески да представи списък на българи, „достойни за архиереи". Списъкът съдържал имената на 33 души.[106] На практика обаче тази инициатива не дала реални резултати. Единствено участие Русия взела при определяне епископ за новоучредения в края на 40-те години български храм в Цариград. Тя успяла да наложи своя кандидат, сърбина Стефан Ковачевич.

Пребивавайки през 1850 г. в Русия, той се сближил с граф Блудов. Пред него Ковачевич изложил „бедственото положение на българската църква", наблягайки на опасността за православната вяра от увеличаващите се католически мисионери, които използували българския език в богослужението и поради това привличали българите към себе си.[107] Вероятно още тук е било решено руската мисия да настоява пред патриаршията и пред Високата порта за неговото ръкополагане.[108]

По време на Кримската война се активизирало българското национално-освободително движение.[109] Русия насърчавала освободителната борба на българския народ, който се явявал неин естествен съюзник срещу османската власт. Специално внимание руската политика отделяла сега и на църковните нужди на българите. Тя възприела препоръката на одеските българи и главно на Палаузов за снабдяване на българските селища с богослужебна книжнина,

---

[105] Д. Песчаный. Русско-болгарские культурные связи в 30—40-х годах XIX в. — В: Из истории русско-болгарских отношений. Сборник статей. М., 1958. с. 256. Списъци на българи, учили в руски учебни заведения, главно духовни, през 40-те и началото на 50-те години вж. в ЦДИА, КМФ 4, оп. 1, № 12, 13 и КМФ 8, оп. 1, № 12—28.

[106] Жизнеописание митрополита охридо-пловдивскаго Натанаила. . . с. 18.

[107] Писмата на Стефан Ковачевич до граф Блудов вж. в ЦДИА, КМФ 1, оп. 1, № 45. Срв. и П. Орешков. Неизвестна преписка на манастирите Соколски и Рилски с Н. Хр. Палаузов 1845—1854. — Сб. БАН, кн. XXXV, 1941, с. 115 сл.

[108] Че именно руската мисия е наложила кандидатурата на Ковачевич, показва и благодарственото писмо от игумена на Рилския манастир до руския посланик от 26 авг. 1851 (НБКМ, БИА, II А 5076).

[109] В. Д. Конобеев. Цит. съч., с. 272 сл.

църковни камбани, утвар, одежди, така необходими на българите, борещи се за славянско богослужение. С тази благотворителна акция се изчерпили в общи линии действията на Русия спрямо църковно-националните тежнения на българите до Кримската война.

Враждебното отношение на руската дипломация и политика към започналото българско църковно-национално движение било резултат главно на нейната традиционна линия за запазване църковното статукво на Балканите, т. е. за запазване единството на православието в лицето на Цариградската патриаршия. От друга страна, сътрудничеството на българските дейци с полската агенция в Цариград принудило руската мисия открито да се обяви срещу тях. В този момент руската дипломация била убедена, че антипатриаршеското движение е инсценирано от западните й съперници с цел да се подрони престижът на Русия сред поробените славяни. Това погрешно убеждение се дължало на липса на правилна ориентация относно корените и същността на българо-гръцката църковна разпра. Руската дипломация не била запозната със задълбочаващите се противоречия между българския народ и гръцките владици. До началото на църковно-националната борба тя се интересувала изключително от тежкото положение на българите под османска власт, от турско-българските национални, верски, социално-икономически противоречия. Нещо повече, руските правителствени среди били запознати по-добре с гръцките проблеми, отколкото с проблемите на нашия народ. До този извод стига и В. Паскалева, разглеждайки паралелно най-важните моменти от руско-гръцките и руско-българските културни, икономически и политически връзки.[110] Руско-гръцките отношения се състояли от различни компоненти: сътрудничество в областта на търговията, старите връзки на Русия с Вселенската патриаршия и фанариотството, което проникнало дори в руския двор. Освен това царска Русия била твърде много ангажирана с гръцкото националноосвободително движение от началото на XIX в.[111] Не е лишено от основание и твърдението, че представителите на фанариотството и изобщо на гръцката нация, които имали контакти с руските управляващи кръгове, са ги осведомявали твърде изопачено за отношенията между българи и гърци.[112] С. С. Татишчев отбелязва като недостатък на руската дипломация факта, че дипломатическите чиновници на Русия в Турция били най-вече от средата на левантийските, гръцки жители на Пера.[113]

Твърде консервативна и негъвкава се оказала политиката на феодална Русия спрямо балканските народи през втората четвърт на XIX в. Тя продължавала да се стреми към обвързване на Турция с международни актове, които отново и отново да признават нейната особена роля на покровител на християните в Османската империя. Но подобно признаване не било нито достатъчно, нито пък ефективно. „Дори в периода на 30-те години — пише Татишчев, — когато нашето влияние в Цариград беше най-силно, ние не направихме почти нищо за увеличаване престижа на Русия сред поробените.

---

[110] В. Паскалева. Русия и българският църковен въпрос. . . с. 511—514.

[111] А. В. Фадеев. Греческое национальноосвободительное движение и русское общество первых десятилетий XIX века. — Новая и новейшая история. кн. 3, М., 1964, с. 45 сл.; Г. Л. Арш. Этеристское движение в России. М., 1970.

[112] В. Паскалева. Русия и българският църковен въпрос. . . с. 510.

[113] С. С. Татищев. Цит. съч., с. 416—418.

В същност охраняването на правата на православните ние оставяхме изключително на султана."[114]

Руската политика продължавала да следва принципа на вселенско православие — принцип, който не отговарял на обективните промени, настъпили през първата половина на XIX в. сред балканските народи, тръгнали по пътя на националната еманципация. Русия не отчитала достатъчно новия решаващ момент в балканските отношения — формирането на национално съзнание, което изтласкало съзнанието за религиозна общност на поробените народи. Не отчитала обстоятелството, че освен противоречия между поробени и поробител се задълбочават и противоречията между самите християнски народи вече на национална база и че движението на българския народ за национално-църковно обособяване не е внушено отвън, а е израз на обективния и неотменим процес на консолидиране на българската нация.

Едва от втората половина на 40-те години, след като българският църковен въпрос бил така остро и решително поставен пред Високата порта, Русия започнала да се интересува от българо-гръцките противоречия. Правителството започнало да получава и по-конкретна информация за тези противоречия. Това поне показват донесенията на руските консули в Одрин. За запознаването на руските управляващи среди и изобщо на руската общественост с корените, характера и целите на българската църковно-национална борба особено много допринесли българите в Русия. Под тяхно въздействие и главно под въздействие на обективния ход на събитията руската политика изградила в навечерието на Кримската война една по-определена концепция по българския църковен въпрос. Продължавайки да поддържа църковното статукво на Балканите, Русия същевременно започнала най-активно да подготвя учители и духовници българи, които да станат проводници на руските интереси. Царската дипломация стигала постепенно до извода, че Цариградската патриаршия трябва да направи известни отстъпки на българите, които се свеждали в същност до удовлетворяване искането за български архиереи. Но когато Русия била готова, едва след Кримската война, на практика да поддържа българите в това отношение, тези отстъпки вече не ги задоволявали. Царската руска политика продължавала да изостава от развитието на събитията. Докато например френската политика работела активно за засилване на френското влияние сред българите, руската дипломация не била така активна и разчитала на естественото влияние, което Русия имала сред славянските народи на Балканите. Тази недостатъчна активност дала отрицателния си резултат още в първите години след Кримската война, когато станало ясно, че благодарение на усилената католическа и протестантска пропаганда западните сили са спечелили значителни позиции сред българите. И тогава царска Русия ще бърза да навакса загубеното. Но едва през втората половина на 60-те години руската политика ще стигне до извода, че „изключителното поддържане принципите на православието се оказва недостатъчно. Националните въпроси играят сега и на Изток твърде значителна роля, за да можем ние да им оставаме чужди. Сега вече националността не се обуславя, както по-рано, от вероизповеданието."[115]

---

[114] С. С. Татищев. Цит. съч., с. 596—598.

[115] А. С. Никитин. Очерки по истории южных славян и русско-балканских связей в 50—70-е годы XIX в. М., 1970. с. 158.

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ

В историята на българската национална революция през XIX в. важно място заема т. нар. църковен въпрос — въпросът за отхвърляне властта на Цариградската патриаршия и учредяване на самостоятелна църква. Подобна задача е стояла и пред националноосвободителните движения на останалите балкански народи, защото при съществуващото в Османската империя църковно-религиозно статукво създаването на автокефални църкви е условие за национално-духовна еманципация и гаранция за пълна политическа и национална независимост. Особеностите в историческото развитие на отделните балкански народи предопределят различната острота и насоченост на църковния им въпрос. В предосвобожденската епоха на гърци, сърби и румъни той остава главно в сферата на идейния двубой между представителите на просвещенската и буржоазнодемократичната идеология и Цариградската патриаршия. А окончателното му решаване е последица от политическото освобождение, т.е. въпросът за националните църкви на Гърция, Сърбия и Румъния бива уреден по държавен път. Единствено в българските земи конфликтът с патриаршията прераства в продължителна всенародна борба, насочена към признаване и утвърждаване на българската нация сред останалите източноправославни народи в Османската империя. По своя мащаб, характер и исторически последици църковното движение е специфична проява именно на българската национална революция.

Нашата националноосвободителна буржоазнодемократична революция обхваща всички онези процеси и явления, които целят изкореняването на османския феодализъм, които са насочени към пълно духовно, политическо и социално освобождение на българския народ. Крайно неправилно е тя да се свежда само до въоръжената борба на българите срещу османските поробители. Такова схващане е опростенческо и води до обедняване съдържанието на националната ни революция.[1] Църковно-националната борба е етап в историческото развитие на българския народ през Възраждането, важна съставна част на националноосвободителното движение. Защото при условията на духовна и политическа зависимост предпоставка за политическата свобода на българите е придобиването на духовно-национална независимост. Пръв Паисий прозря тази необходимост и очерта в такъв порядък стоящите пред нашия народ задачи.

Същевременно църковната борба е мирен етап на националната революция, тъй като по форма и методи тя е легално движение, което има своето законно основание в редица реформени актове на турското правителство. Движението за църковна независимост не е насочено пряко срещу османската власт. Напротив, в конфликта с Цариградската патриаршия българите търсят

[1] Д. Косев. Идеологията на Г. С. Раковски. — В: Георги Стойков Раковски. Възгледи, дейност и живот. Т. I. С., 1964. с. 17—18.

съдействието на Високата порта с разбирането, че в крайна сметка тя е факторът, който може да удовлетвори техните искания и да реши църковния въпрос. Затова многобройните постъпки пред местната и централната турска власт под формата на прошения, пратеничества и пр. са подчертано лоялни към тази власт с единствената цел да я спечелят на българска страна. Ориентирането на водачите на църковното движение към сътрудничество с турското правителство в конфликта с Цариградската патриаршия е дало повод на някои изследователи да окачествят техните политически възгледи и дейност като туркофилски изобщо. Това е една невярна постановка, защото да правиш съюз с турците в борбата с патриаршията още не значи, че стоиш на туркофилски позиции и по отношение на въпроса за политическото бъдеще на българския народ. В момента, когато актуалният проблем на националната революция е освобождението от зависимостта на Великата църква, за национално-културна обособеност и утвърждаване, да се търси подкрепата на турската власт е тактика, съобразена с националните интереси. Още повече, че при очерталото се съотношение на силите, в което гръцката патриаршия има поддръжката на Русия, а западните държави искат да използват движението, за да откъснат нашия народ от православието, българите могат да разчитат единствено реално на Високата порта. Впрочем тази „туркофилска" линия е провеждана, колкото и парадоксално да изглежда на пръв поглед, от националната партия в църковното движение, наричана досега в литературата „крайната партия", която воюва за окончателно и без компромиси с патриаршията решаване на църковния въпрос, при запазване на традиционната православна вяра. И началото на тази линия поставя големият патриот и борец Неофит Бозвели. Крайната развръзка показа колко прозорлива и исторически съобразена е била тази политическа ориентация.

Поради това, че църковното движение е легално, то използва мирни методи на борба. Но неговата същност, значението му в историческата перспектива на българския народ са революционни. Отхвърлянето на гръцката църковна власт, признаването и консолидирането на българската нация са необходимо условие и решителна крачка към пълното политическо освобождение. „Конкретната борба за духовно освобождение от гръцката патриаршия съдържа зародиша на борбата за политическа независимост" — пише Георги Бакалов.[2]

Така разбираха и оценяваха ролята на борбата за българска църква идеолозите на нашето националноревюлюционно движение. Г. С. Раковски разглежда църковното движение като необходим етап в освободителните борби на българите и сам взема най-активно участие в него. „Раковски участвува в черковното и просветно движение не като черковник и просветител, а като революционер, за когото борбата за национална просвета и самостоятелна черква представлява само една от задачите на българската национална революция, чиято главна задача е събарянето на турската феодално-деспотична система чрез въоръжена борба."[3]

Национално-политическата същност на църковния въпрос бе оценена и от Любен Каравелов. „Ние говорихме много пъти, ще да кажем и сега, че българският черковен въпрос не е нито йерархически, нито канонически, а политически, защото с неговото решение ще да се признае и съществуването

[2] Г. Бакалов. Отец Паисий. Делото на Паисий.— В: Избрани исторически произведения. Съст. Ж. Натан и Ал. Бурмов. С., 1960. с. 37.

[3] Д. Косев. Идеологията на Г. С. Раковски. . . с. 39.

на българската народност, която доскоро не беше призната даже от самото правителство. Ако българите да би се отказали днес от своите черковни права, то в това също време тия би трябвадо да се откажат и от своето име; а това никога не може да бъде."[4]

Когато Христо Ботев започва своята активна революционна пропаганда, църковният въпрос е вече официално решен. Считайки го за анахронизъм, Ботев също отчита голямото значение на народното движение в хода на освободителните борби. „Вечният Балкан, който като атласа носеще и носи на плещите си тежкия товар на духовното и политическо робство, разведри се и народът се събуди. . . и тутакси в главата му се завъртяха жизнени дневни въпроси, от кои пръв, най-лесен, най-сгоден и необходим за решаване беше въпросът за освобождение от духовенството или, както после се нарече, въпросът черковен."[5] „Аз мисля, че ако българите и да не би добили султанският ферман, то тяхната цел би била постигната. Демонстрациите, които оживиха българското чувство и които възродиха българския народ и в най-далечните български страни, са направили милион пъти по-голяма полза, нежели султанският ферман, екзархията, владиците и много други."[6]

В хода на църковно-националната борба българският народ не само укрепва националното си съзнание, но придобива самочувствие, придобива увереност в силите си и, най-важното, натрупва политически опит, така необходим за решаването на генералната задача, която стои пред него — извоюване на пълна независимост и създаване на българска държава. Църковното движение става школа за изграждане и формиране на българските обществени и политически дейци, които по-късно ще играят значителна роля в дейността за освобождение и в политическия живот на свободна България.

Породилият се през XIX в. български църковен въпрос има своите исторически корени в далечното минало — в унищожаването на Търновската автокефална църква след турското завладяване на България и в подчиняването ѝ на една чужда църковна власт. Установеното през османското владичество църковно-административно статукво поставя българите в сравнение с другите балкански народи в най-неблагоприятно положение. Лишен от държавно-народностната си църква в края на XIV в., близо пет века българският народ е под непосредствената власт — църковно-административна, гражданско-правна, духовно-културна и отчасти политическа — на Цариградската патриаршия. Ограбването на българското население чрез безконтролната и тежка църковно-данъчна система поражда първия непосредствен сблъсък между паство и духовни пастири. На тази база възникват трайни противоречия между българите и висшия църковен клир, които се подсилват и от обстоятелството, че този клир е в преобладаващите случаи гръцки, т.е. чужд на народните традиции, характер и стремежи. Именно това обстоятелство в ново време — времето на зараждането на националното чувство — дава все по-определен национален отпечатък на тези противоречия. Тяхното прерастване в открит конфликт е явление на XIX в. и се обуславя от редица социално-икономически, политически и идейни фактори — на първо място, от развитието на капиталистическите производствени отношения в българските земи, продукт на които е раждането на националната буржоазия, и от напредналия процес на национално съзнаване. За възникването и поставянето на църковния въ-

[4] Л. Каравелов. Събрани съчинения. Т. 7. С., 1967. с. 366.
[5] Хр. Ботев. Събрани съчинения. Под ред. М. Димитров. Т. II. С., 1958. с. 52—53.
[6] Пак там, с. 405.

прос благоприятствува и политическата обстановка в Европейска Турция през втората четвърт на XIX в. — затишието след феодалните размири и и националноосвободителните въстания на сърби и гърци и особено началото на реформаторската политика на турската власт. Благоприятен за започ - нето на църковно-националното движение е и идейният климат на Балка - ското просвещение, чиито видни представители с острата си критика над ц-риградския клир развенчават вековния авторитет на Великата църква.

Следователно движението срещу гръцката църковна власт е породено преди всичко от развитието на българското общество. Крайно ненаучно и преднамерено е схващането, че църковният въпрос е резултат на външни внушения — схващане, създадено по време на самата църковна борба от представители на ангажираните с патриаршията страни. Мнението, че българският църковен въпрос е инсцениран от западните сили — врагове на православието — се лансира, както бе показано, през 40-те —50-те години на XIX в. сред руската дипломация и се поддържа и през следващите десетилетия от някои гъркофили, привърженици на „църковния византинизъм". От друга страна, гръцките националистични кръгове представят българското църковно движение като руско внушение. И колкото странна и несъобразена с историческата реалност да е тази теза, тя и до днес има място в гръцката историография.[7]

Движението за църковно-духовна еманципация е дело преди всичко на новите обществени сили, на българската възрожденска буржоазия. Нейните най-богати и влиятелни представители участвуват в него главно за да затвърдят своето положение в местното самоуправление. Те се домогват към безконтролно и независимо от чуждите владици ръководство на църковните, училищните и общинските дела, към признаването им за единствен посредник между български народ и османската власт. Средните търговци и занаятчии, организирани в еснафи, също се стремят да участвуват в ръководствата на общините, в училищните и църковните настоятелства, да контролират техните доходи. При това те е трябвало да преодоляват не само съпротивата на гръцките архиереи, но и на българските чорбаджии. Понякога дори, за определени моменти социалните противоречия между еснафите и първенците излизат на преден план.

Църковното движение започва в отделни градски центрове с участието на най-заможните и образовани българи. Впоследствие то се разраства и обхваща все по-голяма част от българския народ, включително и бедните градски и селски маси, които най-остро изпитват материалния гнет на фенерското духовенство. Народните маси се включват в борбата главно поради недоволство от експлоатацията на гръцките владици, но постепенно възприемат национално-политическите лозунги на движението. Тяхното участие придава на църковната борба дълбокодемократичен характер. Както отбелязва Димитър Благоев, тази борба е национална не само защото цели признаването на българската нация и свободно от гръцко влияние духовно-културно развитие, но и поради това, че в нея бива въвлечена цялата нация, цялата българска народност.[8]

Известно е, че именно след Кримската война борбата за църковна независимост става в буквалния смисъл всенародна, обхващайки българското

---

[7] *Γ. Κονιδάρις. Ἡ Ἄρσις τοῦ Βουλγαρικοῦ σχίσματος. Ἔκδ. Β'. Ἀθῆναι, 1958. σ. 5—8, 19.*

[8] Д. Благоев. Принос към историята на социализма в България. С., 1954. с. 52.

население на територията на Мизия, Тракия, Македония и в емиграция. Но приведените в настоящата работа факти показват, че и през първия етап църковното движение е далеч по-масово, отколкото се смяташе досега. В същност през 40-те и първата половина на 50-те години борбата срещу гръцките владици се разгаря в по-голямата част от българските земи — Северозападна и Централна България, Северна Тракия, част от Македония; включва най-активните представители на българската емиграция в Русия и в Румъния, както и цялата българска цариградска колония.

В периода до 1856 г. църковното движение не само се масовизира, но същевременно укрепва организационно. Именно сега се създава неговият център — цариградската българска община, а по места органите на самоуправление постепенно поемат функциите на колективно представителство по църковния въпрос. Оформя се и се избистря програмната насоченост на борбата. Представените пред Високата порта от Неофит Бозвели и Иларион Макариополски изложения надхвърлят искането за български владици и фактически представляват програма за национално самоопределение, за свободно духовно-културно развитие и за известна гражданска автономност, реализирана по пътя на българско официално представителство пред турското правителство. Още през тази начална фаза ръководителите на народното движение разбират, че постигането на тези цели може да стане само при пълното отхвърляне зависимостта на Цариградската патриаршия, чрез създаване на самостоятелна българска църква — искане, което ще бъде поставено открито в 1856 г.

През разглеждания етап църковното движение привлича и вниманието на външните сили. Веднъж поставено пред турското правителство, то неминуемо става въпрос и в източната политика на великите държави. При изграждането на своето отношение към българското църковно-национално движение всяка от великите сили изхожда от традиционните си интереси на Изток — за влияние в Османската империя и сред нейните християнски поданици. От своя страна ръководителите на църковната борба в стремежа си да спечелят поддръжката на Високата порта или в усилията си да принудят гръцката патриаршия към отстъпки пред българските искания са принудени да търсят временни или трайни съюзници сред ангажираните в Източния въпрос държави. Външнополитическата ориентация на различните кръгове от възрожденската ни буржоазия и интелигенция е основният белег, по който се различават очерталите се главно след Кримската война течения (или т.нар. партии) в църковното движение. Тази ориентация определя и следваната от тях тактика за постигане на единната цел — националното утвърждаване на българите чрез независима църква.

LE MOUVEMENT ECCLESIASTIQUE NATIONAL BULGARE JUSQU'A LA GUERRE DE CRIMEE

ZINA MARKOVA

(Résumé)

La question dite ecclésiastique — le mouvement tendant à rejeter le pouvoir du Patriarcat de Constantinople et à créer une Eglise bulgare indépendante — tient une place importante dans l'histoire de la révolution nationale bulgare au XIX^e^ siècle. Près de trois décennies, le mouvement d'indépendance ecclésiastique est au centre de la vie nationale et politique de la Bulgarie. Ce mouvement national, premier en son genre, marqué d'essor social et se distinguant par son originalité et son éclat historique, attire depuis longtemps l'attention des chercheurs de la Renaissance bulgare. Mais s'il est permis de considérer que la seconde période du développement de la lutte, c'est-à-dire après la guerre de Crimée, est étudiée dans ses lignes générales on ne saurait en dire autant de son étape initiale, eclairée unilatéralement et d'une manière fragmentaire dans la littérature historique bulgare.

Dans l'étude des problèmes concernant la naissance et le développement de la lutte ecclésiastique nationale jusqu'à 1856, l'auteur a pris en considération le principe théorique que la révolution de libération nationale et bourgeoise démocratique bulgare embrasse tous les processus et phénomènes tendant au déracinement du féodalisme ottoman et à la libération spirituelle, nationale, politique et sociale complète du peuple bulgare. L'étape initiale de la lutte pour l'indépendance ecclésiastique est étudiée sur un vaste plan historique, en tenant compte des aspects multiples du thème, des liens et de l'interaction de cette lutte avec les autres aspects du processus de renaissance.

Le premier chapitre est consacré aux origines historiques de la question ecclésiastique. A cet effet l'auteur étudie les rapports entre l'Eglise bulgare et le Patriarcat de Constantinople au cours des XIII-e—XIV-e s., la suppression du Patriarcat autocéphale et autonome de Tărnovo et les interactions contradictoires entre le pouvoir ecclésiastique grec et la population bulgare dans la période XV-e—XIX-e s.

La place de l'Eglise bulgare dans les rapports interecclésiastiques du Sud-Est orthodoxe dépendait directement du caractère monolithe et du prestige de l'Etat bulgare. Créé en 1235 grâce à l'hégémonie politique de la Bulgarie, le Patriarcat de Tărnovo commence à perdre son rôle d'un centre ecclésiastique important parallèlement à l'affaiblissement du pouvoir d'Etat central pendant les décennies précédant la conquête ottomane. Au milieu et pendant la seconde moitié du XIV-e s. le despotat de Dobrudža et le royaume de Vidin ne font plus partie du diocèse du Patriarcat de Tărnovo. Leurs souverains soumirent volontairement leurs terres au Patriarcat de Constantinople pour souligner sans doute de nouveau leur indépendance politique vis-à-vis de Tărnovo.

De leur côté, les patriarches de Constantinople, dans leurs visées à la domination complète sur le monde orthodoxe dans le Sud-Est européen mettaient habilement à profit toute rupture de l'équilibre politique dans les Balkans pour faire valoir leurs prétentions oecuméniques de souveraineté vis-à-vis du Patriarcat de Tărnovo. Le message du patriarche de Constantinople Calist au clergé de Tărnovo de décembre 1355 est significatif sous ce rapport.

La cause principale de la liquidation de l'indépendance de l'Eglise bulgare était la suppression de l'indépendance politique de l'Etat bulgare en 1393. La déportation du dernier patriarche bulgare Euthyme, la dispersion et le massacre du haut clergé, traité par les conquérants surtout comme facteur politique déterminent la désagrégation du Patriarcat de Tărnovo. Bien vite le Patriarcat de Constantinople met à profit la situation nouvellement créée pour continuer dans les nouvelles conditions la mise à exécution de la politique agressive à l'égard de Tărnovo, poursuivie dès le milieu du XIV-e s. Le patriarche de Constantinople Antoine IV prit l'initiative d'envoyer un représentant personnel chargé de prendre la direction de l'Eglise décapitée. Mais la nomination en 1394 du métropolite Jérémie comme vicaire du patriarche Euthyme ne consacrait pas encore la liquidation de l'indépendance du patriarcat de Tărnovo. Le pas décisif vers l'usurpation des droits de l'Eglise bulgare autocéphale fut entrepris pendant la période 1416—1438 lorsqu'elle fut abaissée au rang d'archevêché ordinaire et son diocèse directement soumis à Constantinople.

Seules les terres bulgares sud-occidentales demeurèrent sous l'obédience de l'archevêché d'Ohrid. Ayant raffermi ses positions pendant la seconde moitié du XIV-e s. et reconnu le pouvoir suprême du sultan, elle a pu continuer sa libre existence ultérieure.

S'appuyant sur la littérature disponible — surtour d'auteurs étrangers — l'auteur décrit la situation spécifique de l'Eglise orthodoxe d'Orient et principalement du Patriarcat de Constantinople dans le système de l'Etat ottoman. Revêtu d'un large pouvoir ecclésiastique administratif, spirituel, culturel, juridictionnel, économique et politique par rapport aux sujets chrétiens, le Patriarcat était en même temps soumis au pouvoir du sultan qui, chaque fois que ses intérêts étaient en jeu, s'immisçait et contrôlait son activité.

En dépit des obstacles de l'environnement musulman, l'Eglise jouait un rôle important dans le sort du peuple asservi. Elle administrait avant tout son existence en matière de religion. En maintenant le sentiment religieux du peuple, en conservant et développant les rites traditionnels, en faisant ressortir les avantages du christianisme devant l'islam, l'institution ecclésiastique contribuait à la conservation de la conscience religieuse et, partant, de la conscience nationale. Pendant la période ottomane, le Patriarcat de Constantinople élargit en même temps ses pleins pouvoirs sur les actes séculiers grâce à la conception théocratique des Ottomans excluant leur ingérence dans maints domaines de la vie quotidienne des sujets non musulmans. Le Patriarcat jouissait du droit de juridiction principalement dans le domaine des rapports familiaux et conjugaux et les rapports successoraux et de biens, dirigeait la vie spirituelle et culturelle, représentait la population chrétienne devant le pouvoir du sultan.

S'étant assuré à la faveur de maintes circonstances une situation privilégiée parmi les autres centres orthodoxes dans l'Empire ottomane, le Patriarcat de Constantinople, au milieu du XVIII-e s., rompit le statu quo ecclésiastique administratif dans les Balkans en soumettant les églises indépendantes d'Ohrid

et d'Ipek. Toute la population bulgare passa sous l'obédience du Patriarcat oecuménique de Constantinople.

Les rapports mutuels entre le Patriarcat de Constantinople et le peuple bulgare sont étudiés principalement dans le domaine matériel et dans celui de la vie spirituelle et culturelle. Sur la base de documents ottomano-turcs officiels, analysés très en détail par J. Kabrda et de matériel documentaire nouvellement découvert, l'auteur essaie d'éclaircir le système fiscal du Patriarcat dans les terres bulgares. Edifié sur le droit canon et le droit coutumier, il acquiert dans les nouvelles conditions bien des traits de l'imposition fiscale ottomane. Car les revenus perçus par l'Eglise étaient utilisés non seulement pour l'entretien de son administration mais une partie importante sous une forme différente (mirija, peškeš, pots-de-vin) entraient dans le trésor d'Etat. Le pouvoir turc augmentait sans cesse ses exigences vis-à-vis du Patriarcat, de Constantinople, lequel, à son tour, s'en déchargeait sur la population imposable. Le système de rachat des charges ecclésiastiques (simonie), introduit au XV-e s. corrompit l'Eglise oecuménique ce qui avait un effet défavorable sur ses ouailles.

Il y avait une grande différence entre la structure normative du système fiscal ecclésiastique et la pratique fiscale réelle. En sus des impôts et taxes énumérés dans les bérats du métropolite et les firmans, les évêques percevaient bien d'autres impôts supplémentaires. Au reste, le montant des impôts perçus était tout à fait arbitraire et variait selon le temps et le lieu et le plus souvent selon la volonté de l'évêque. La population bulgare était imposée de plus de 20 sortes de prestations ordinaires et extraordinaires au profit de l'église. La situation s'aggravait encore du fait de la cruauté extrême avec laquelle étaient perçus les impôts.

Le pillage exercé par le clergé déclenchait chez les Bulgares la volonté de réagir à la violence. Outre les différentes manières par lesquelles ils contournaient les lourdes obligations envers l'évêque, ils s'adressaient aux organes de l'Etat les priant de limiter les abus existants. Les cas de mécontentement impétueux et de protestation enregistrés à partir du XVII-e s. sont significatifs des rapports tendus entre le haut clergé du Patriarcat et le peuple bulgare. C'est précisément dans les rapports matériels mutuels que se manifeste de bonne heur et d'une manière puissante et durable l'antagonisme entre les Bulgares et l'Eglise de Constantinople.

L'absence d'organisation ecclésiastique supprême bulgare a eu un effet défavorable également sur le développement spirituel et culturel du peuple bulgare. Les représentants du Patriarcat de Constantionople, peu instruits et soucieux avant tout de s'enrichir, ne contribuaient guère au progrès spirituel et culturel du peuple bulgare et étaient incapables de jouer le rôle de vrais chefs spirituels. Dans leur majorité d'origine grecque, ils étaient étrangers à l'esprit national et aux traditions et aspirations du peuple. Et si, néanmoins, nous assistons au développement de l'instruction bulgare, à la création et à la propagation du livre bulgare, à la construction d'édifices cultuels et d'autres monuments culturels — tout ceci est bien l'oeuvre du peuple bulgare asservi et cruellement pillé.

D'autre part, la dépendance de l'église bulgare du Patriarcat de Constantinople favorisait la pénétration et la propagation de l'influence grecque: par l'intermédiaire de l'église (la liturgie et la littérature liturgique) du fait que l'évêque grec préférait sa propre langue; par les écoles ecclésiastiques, créées et dirigées par l'évêque; par les communes orthodoxes, dirigées également par le pasteur spirituel. Mais en étudiant le problème de l'influence grecque sur la société de la renaissance

bulgare, l'auteur attire l'attention sur le fait qu'il est conditionné également par une série d'autres facteurs: communication traditionnelle et ancienne entre Bulgares et Grecs; fondement chrétien byzantin de la civilisation médiévale bulgare; imbrications ethniques entre les deux peuples voisins, ainsi que l'existence de colonies grecques économiquement et socialement actives dans certaines localités et régions bulgares (Varna, Tărnovo, Plovdiv, Stanimaka, Ohrid et autres). Par ailleurs, spécialement pendant l'étape initiale de la Renaissance bulgare, se renforce l'influence de l'idéologie, de l'instruction et de la culture grecque bourgeoise-démocratique, voies par lesquelles pénètrent principalement en Bulgarie les idées progressistes et les réalisations de l'Europe.

Tenant compte de tous ces facteurs, l'auteur étudie les résultats positifs et négatifs de l'influence grecque et en particulier la participation du pouvoir ecclésiastique à sa propagation. L'analyse de l'attitude des évêques grecs à l'égard des manifestations culturelles et littéraires bulgares jusqu'au début du mouvement ecclésiastique bulgare montre qu'il ne saurait être question d'une politique de dénationalisation déterminée et conséquemment poursuivie. Approximativement jusqu'aux années 40 du XIX-e s., le Patriarcat de Constantinople s'inspirait plutôt de l'idée d'unité du monde orthodoxe dans l'Empire ottoman que de l'idée nationale grecque. Mais c'est précisément dans les années 40, par suit des changements socio-politiques intervenus dans le royaume grec et dans la situation du patriarcat oecuménique, que se forme le programme nationaliste grec dont le promoteur dans les terres bulgares devient le clergé grec. Le progrès de la renaissance bulgare, le début du mouvement contre les évêques étrangers déterminèrent l'offensive active du grécisme. Elle se traduisait par l'anéantissemen des traditions nationales, la destruction des monuments littéraires, par la répression de la nouvelle instruction et de la langue bulgares. Les nombreux exemples avancés témoignent que les évêques grecs agissaient avec la plus grande brutalité contre l'élément bulgare dans les terres bulgares voisines de la Grèce libérée.

Les contradictions apparues au fil du temps entre le peuple bulgare et le pouvoir ecclésiastique étranger dégénérèrent en conflit ouvert au cours du deuxième quart du XIX-e s. La naissance du mouvement ecclésiastique national (v. le deuxième chapitre) était conditionnée par une série de facteurs socio-économiques, politiques et idéologiques. Le développement des rapports capitalistes monétaires et des échanges au XVIII-e et dans les premières décennies du XIX-e s. détermina d'importants changements sociaux et démographiques. Dans les anciens centres citadins la population bulgare s'agrandissait du contingent des masses paysannes environnantes et était numériquement supérieure aux autres groupes démographiques. Les immigrants, surtout des artisans et commerçants, étaient admis dans les corporations artisanales de la ville et devenaient une force économique et sociale organisée. A partir des années 20 du XIX-e s. commencent à apparaître également des organisations artisanales purement bulgares. Les artisans et les commerçants bulgares pénétraient peu à peu aussi dans la direction des communes „orthodoxes" locales, dirigées jusqu'alors par le „patriciat" grec ou bulgare grécisé. On donne en guise d'exemple la ville de Plovdiv. Parallèlement à la „bulgarisation" des anciennes villes, de nouvelles localités citadines purement bulgares se formaient et s'affermissaient — Koprivštiza, Gabrovo, Trjavna, Sopot, Kalofer, Karlovo, Elena et autres.

Au début de l'époque renaissante, la bourgeoisie bulgare, peu nombreuse et économiquement instable agissait dans la plupart des cas comme un appendice de la bourgeoisie grecque dans les manifestations économiques, socio-politiques

et spirituelles de la communauté orthodoxe. La transformation en force sociale capable de diriger la révolution nationale indépendante était un phénomène propre au XIX-e s. C'est précisément pendant le deuxième quart de ce siècle qu'elle commence à se manifester comme un facteur indépendant et important dans la vie économique de l'Empire ottoman. La force économique accrue déterminait chez le commerçant, le manufacturier et l'artisan bulgare une prise de conscience et le désir de s'affranchir des tutelles étrangères. Les représentants de la jeune bourgeoisie bulgare s'efforçaient d'occuper des postes dirigeants dans les affaires communales, de disposer de fonds publics, d'organiser et de diriger les affaires ecclésiastiques et l'instruction. Ils ne voulaient pas avoir pour intermédiaire entre eux et le pouvoir les évêques étrangers. Aussi la bourgeoisie bulgare dirigera-t-elle ses efforts pour la suppression du pouvoir du Patriarcat. Ceci signifait pour elle non seulement la liquidation de l'oppression économique du clergé phanariote mais avant tout et principalement — la liquidation de la dépendance socio-politique et culturelle de l'Eglise grecque. Ceci signifiera la reconnaissance de la nationalité bulgare et, en conséquence, sa propre reconnaissance comme représentant du peuple bulgare.

La consolidation de la bourgeoisie bulgare en tant que cause essentielle du déploiement du mouvement ecclésiastique est étudiée aussi en rapport avec le processus général — la naissance de la nation bulgare. La conscience nationale relativement développée se trouva en contradiction avec le traitement des Bulgares comme partie de la communauté grecque religieuse. Le peuple bulgare, privé d'organisation ecclésiastique propre, n'était pas reconnu officiellement comme séparé du monde des roumis. C'est précisément pour cela que la nation naïssante entama tout d'abord la lutte d'autodétermination, la lutte pour la séparation d'avec la communauté ecclésiastique ce qui était sans doute une particularité importante du processus de la renaissance bulgare.

L'apparition de la question ecclésiastique bulgare était favorisée également par la situation politique dans la Turquie d'Europe pendant le deuxième quart du XIX-e s. — l'accalmie après les troubles féodaux et les insurrections de libération nationale des Serbes et Grecs et surtout le début de la politique de réformes du pouvoir turc. Malgré son importance limitée et son application incomplète, le Haticherif de Gülhane proclamé en 1839 a joué un rôle positif dans la vie sociale des Bulgares. Il créa une plate-forme légale de leurs revendications d'autodétermination et d'égalité de droits et constituait un fondement légal pour la création d'un mouvement légal contre les représentants du Patriarcat de Constantinople.

La lutte pour une Eglise nationale était préparée également par les processus idéologiques rénovateurs intervenus dans les Balkans aux XVIII-e et XIX-e s. Parmi les idées du siècle des Lumières et les idées bourgeoises démocratiques ce sont l'idée de nationalité, de langue nationale, l'intérêt pour le passé historique, l'instruction séculière imprégnée de rationalisme et d'utilitarisme, les principes d'organisation politique démocratique etc. qui trouvèrent le terrain le plus propice au sein des peuples balkaniques. Ici, comme en Europe, elles se frayaient un chemin en lutte contre la religion et l'Eglise, contre la conception féodale et cléricale dominante. Dès le début de la renaissance balkanique apparaît l'idée de réévaluation du rôle de la religion et de l'Eglise si typique du siècle des Lumières. Nous trouvons dans les oeuvres de Pajisij de Hilendar, de M. Antrakitis, I. Misiodakas, Hr. Pamplekas, A. Korais, D. Obradovič et d'autres une critique acerbe contre l'ordre ecclésiastique dominant.

Sans nier la nécessité de l'existence d'une institution ecclésiastique, les esprits éclairés dans les Balkans s'insurgeaient contre son monopole de l'activité spirituelle. Ils luttaient pour l'instruction et l'éducation du peuple et pour son élévation au-dessus de la conception religieuse bornée et défendaient le principe de la tolérance religieuse. On discutait aussi sur le problème du droit de chaque peuple d'avoir un clergé national, de s'instruire et de confesser sa religion dans sa propre langue. Le Patriarcat était violemment attaqué à cause de sa collaboration avec le pouvoir despotique ottoman. Par leur critique de l'Eglise de Constantinople, les promoteurs balkaniques du XVIII-e et du début du XIX-e s. préparèrent au point de vue idéologique le terrain pour la séparation d'avec elle et pour l'établissement d'hiérarchies ecclésiastiques nationales. Car ils discréditaient avant tout l'autorité séculaire de ce centre ecclésiastique et contestaient son pouvoir absolu. Le point culminant dans leurs conceptions — l'idée de création d'Eglises nationales a exercé une grande influence sur les promoteurs du mouvement ecclésiastique bulgare. Par ailleurs, la création de l'Eglise autocéphale grecque (d'Hellade) en 1833 représentait un exemple d'un grand effet.

L'auteur étudie ensuite le processus de maturation et le déploiement du mouvement ecclésiastique national — depuis les premières tentatives de chasser les évêques grecs jusqu'au moment où il acquiert une portée nationale générale. On étudie d'autre part les conflits ecclésiastiques nationaux pendant les années 20 et 30 du XIX-e s. à Vraca, Skopje, Samokov et dans l'éparchie de Tărnovo. Les traits communs qui les distinguent des premières protestations impétueuses c'est la demande instante d'avoir des évêques bulgares — mot d'ordre fondamental dans le programme de la lutte pendant sa première étape, cependant qu'ils différaient en ce qui concerne la participation en masse, les dirigeants, le degré d'organisation.

Les mouvements à Vraca, Skopje et à Samokov étaient des conflits plus ou moins épisodiques et locaux sans retentissement immédiat en dehors des limites des régions respectives, tandis que dans le mouvement contre le métropolite grec de Tărnovo Panarète (1838—1840) étaient réunis les efforts de toutes les grandes localités de la vaste éparchie. Les pétitions présentées étaient signées par 16 kaza et des délégations spéciales étaient envoyées dans la capitale. Un rôle important en ce qui concerne l'étendue du mouvement a joué en l'occurrence le facteur subjectif. Il était dirigé par Neofit Bozveli, le grand patriote et animateur, doué des qualités indispensables de tribun et d'organisateur populaire. Pour ce qui est de la participation plus active des Bulgares de l'éparchie de Tărnovo la proclamation du Hatcherif de Gülhane y a incontestablement beaucoup contribué. La question du clergé bulgare soulevée dans la plus grande éparchie bulgare fut posée officiellement par Neofit Bozveli devant le gouvernement turc à Constantinople.

La formulation organisée de la question ecclésiastique bulgare devant les forces et les facteurs politiques, l'existence d'un programme idéologique mûr et la formation d'un centre national unique de la lutte pour l'indépendance ecclésiastique ainsi que son développement dans les terres bulgares pendant les années 40 et la première moitié des années 50, telles sont les questions étudiées dans le troisième chapitre de la monographie.

La brève caractéristique de la colonie bulgare à Constantinople pendant la première moitié du XIX-e s. a pour but d'introduire le lecteur dans la situation dans laquelle se déroulent les premières actions organisées au sujet de la question ecclésiastique. Les principaux initiateurs et réalisateurs de ces actions étaient Neo-

fit Bozveli et Ilarion Makariopolski, mais leur vaste base sociale était composée des commerçants, des artisans et des intellectuels bulgares résidant en permanence ou temporairement dans la capitale turque. Dans ces actions prit une part active également l'agent polonais Mihail Tchaikovsky. Il encouragea Bozveli et Makariopolski à exposer devant le gouvernement les revendications d'émancipation ecclésiastique. Au mois de septembre 1844, les deux agents bulgares présentèrent leurs mémorandums. Ces documents étaient rédigés avec une telle ampleur et une telle compréhension des problèmes actuels du peuple bulgare qu'ils débordaient le cadre de pétitions personnelles. Les revendications y exposées répondaient aux besoins de toute la nation et avaient l'importance de programme du mouvement ecclésiastique pendant son étape initiale.

L'analyse détaillée des deux mémorandums et de certains autres matériaux corrige dans une certaine mesure l'idée que nous avions jusqu'à présent du programme du mouvement ecclésiastique jusqu'à la Guerre de Crimée. Elle relève que ce mouvement dépassait de loin la revendication d'évêques bulgares ainsi qu'il était admis de le croire. Car, parallèlement au problème de la nécessité d'un clergé national, on revendiquait que soit garantis le développement national indépendant de l'instruction et la vie culturelle bulgare. On soulevait également la question d'une certaine autonomie civile qui devait être réalisée par la voie d'une représentation officielle bulgare auprès de la Sublime Porte„complètement indépendante du Patriarcat". Par conséquent, le programme du mouvement national, retracé dans ces documents, visait à la garantie de l'indépendance ecclésiastique, culturelle, juridique et politique vis-à-vis du Patriarcat de Constantinople. En d'autres termes, les chefs du mouvement demandaient au gouvernement turc de traiter le peuple bulgare comme une unité nationale distincte des autres peuples orthodoxes dans l'Empire ottoman. C'était d'ailleurs le but stratégique final de la lutte ecclésiastique nationale. Il est vrai que ce but aurait pu être atteint uniquement par la séparation complète d'avec l'Eglise oecuménique et par l'établissement d'une Eglise bulgare nationale — revendication élevée officiellement en 1856. Mais ceci ne signifie pas du tout que les idéologues et les chefs du mouvement ecclésiastique pendant la première moitié du XIX-e s. n'en revoyaient pas son développement dans une perspective plus lointaine. Bien au contraire, c'est précisément pendant la période étudiée que se forme l'idée que le but final du mouvement national doit être le rétablissement de l'Eglise bulgare autocéphale. Cette idée était défendue et argumentée par Vasil Aprilov, Ivan Seliminski, Alexandre Exarque, Konstantin D. Petkovič. Sans être formulée d'une manière concrète, elle constituait pour l'essentiel également le fond des exposés de programme de Neofit Bozveli et d'Ilarion Makariopolski.

L'activité ultérieure de Bozveli et de Makariopolski dans la capitale turque visait au raffermissement de l'oeuvre commencée, à l'union des efforts des Bulgares à Constantinople et de la province en vue d'actions conjuguées à l'appui des démarches faites par eux devant la Sublime Porte. Les succès des militants bulgares et l'attitude bienveillante du gouvernement à leur égard portèrent une atteinte directe au Patriarcat de Constantinople. En les déportant en été 1845, il réussit provisoirement à décapiter le mouvement national. Mais leur oeuvre fut continuée par les Bulgares de Constantinople qui orientèrent leur activité publique vers un but concret — création d'un temple bulgare dans la capitale. Entamées en automne 1847, les démarches en vue d'obtenir l'autorisation nécessaire, furent poursuivies avec une fermeté inlassable. Ce qui est remarquable en l'occurrence c'est la participation pour la première fois à une telle action de tous les représen-

tants actifs de la colonie bulgare de Constantinople — les commerçants, les intellectuels et les artisans unis dans 24 corporations artisanales. Le succès obtenu constituait la première acquisition importante du mouvement ecclésiastique.

L'édification du temple-chapelle „St. Stefan", consacré solennellement le 9 octobre 1849, était l'oeuvre également des Bulgares de Constantinople, témoignant leur empressement à se sacrifier aux initiatives sociales. L'année suivante une commune ecclésiastique fut créée près le temple. L'analyse du statut de la commune atteste qu'à sa base résidaient les principes démocratiques de l'éligibilité de ses organes directeurs.

L'organisation de la commune ecclésiastique bulgare de Constantinople constitue un moment important dans le développement du mouvement national. Reconnue par le pouvoir du sultan, la commune assume les fonctions de représentation bulgare officielle, défendant les intérêts non seulement des Bulgares dans la capitale mais aussi de tout le peuple bulgare. Créée et affermie au début des années 50, cette commune, après la guerre de Crimée, jouera le rôle de centre dirigeant et unificateur. C'est elle précisément qui deviendra l'initiateur de toutes les actions décisives qui stimuleront le développement de la question ecclésiastique bulgare.

Une place importante dans l'exposé est consacrée au développement de la lutte contre les évêques grecs dans les éparchies bulgares et au sein de l'émigration bulgare pendant les années 40 et la première moitié des années 50. Utilisant les riches renseignements contenus dans les documents d'archives, l'auteur étudie le développement de cette lutte dans les éparchies de Tărnovo, Vraca, Loveč, Vidin, Samokov, Sofia, Plovdiv ainsi que les actions distinctes des émigrés des principautés danubiennes et de Russie. L'éclaircissement des manifestations concrètes de la lutte ecclésiastique permet de dégager certaines conclusions plus générales concernant ses tendances, son intensité et son caractère pendant la période jusqu'à la guerre de Crimée.

Les démarches des Bulgares de Constantinople, à la tête de Bozveli et de Makariopolski, auprès de la Sublime Porte, l'attention qu'elle accorde aux revendications soulevées et, enfin, la création d'un centre unique du mouvement, tout ceci a exercé un effet stimulant sur la volonté combative des Bulgares de la province. Ceux-ci surmontaient de plus en plus visiblement l'inertie de leur attitude en général indifférent jusqu'alors à l'égard des chefs spirituels et amassaient du courage pour s'y opposer.

L'idée selon laquelle l'étendue de la lutte ecclésiastique à son stade initial était très limitée s'est avérée inexacte. Les données avancées attestent la participation à la lutte de la plus grande partie du peuple bulgare. Ses principaux foyers étaient les centres d'éparchie et citadins entraînant à leur suite également la population paysanne environnante. Au demeurant, dans la plupart des cas étudiés il ne s'agit pas simplement de manifestations de conflits passagères et sporadiques, mais bien d'un mouvement national général et durable — avec ses bas et hauts caractéristiques — se déroulant sous le mot d'ordre en faveur d'évêques bulgares. Par conséquent, c'est précisément pendant la période étudiée que sont posés les larges fondements du mouvement qui, après la guerre de Crimée, va gagner tout le peuple bulgare pour devenir la manifestation la plus massive de la révolution nationale bulgare.

La lutte pour l'émancipation ecclésiastique nationale a commencé d'abord et avec le plus d'intensité là où la population bulgare était plus homogène, où les traditions et la conscience nationales avaient survécu aux vicissitudes et aux ca-

taclysmes historiques, où les influences étrangères et plus spécialement l'influence grecque n'avaient pas pu pousser des racines profondes. Sous ce rapport, parmi les régions étudiées, celle de Plovdiv fait quelque peu exception, où néanmoins l'élément bulgare s'imposait vite grâce aux réserves du solide hinterland bulgare. En même temps dans les localités telle que Plovdiv le mouvement contre le représentant du Patriarcat s'intriquait avec le processus socio-culturel de remplacement de l'influence grecque et d'établissement de l'influence et de la domination bulgare. Il convient de relever qu'à l'étape initiale de la lutte ecclésiastique la Dobrudža, la région limitrophe de la mer Noire, une partie de la Macédoine et la Thrace méridionale demeurent en dehors de son action. La cause, en général, en est la physionomie démographique complexe de ces régions.

La particularité essentielle qui caractérise le mouvement ecclésiastique pendant la période étudiée est la présence de partis importants en faveur des évêques parmi les Bulgares — phénomène qu'on ne remarque pas pendant la seconde phase décisive de la lutte. Les partisans des archevêques grecs étaient dans la plupart des cas les ainsi dits „anciens čorbadži", les notables de la localité, qui, par tradition, ensemble avec l'évêque, tenaient dans leurs mains la commune, l'école, l'Eglise. Dans les centres à forte influence grecque (Plovdiv, Tărnovo), s'étaient les grécophiles et dans ce cas on peut parler de „partis grécophiles". Les membres de la commune des localités purement bulgares telles que Gabrovo, Elena, Trjavna, Drjanovo et autres prirent position en faveur des évêques grecs dans le conflit ecclésiastique, obéissant aveuglément aux notables de Tărnovo dont ils dépendaient. Dans d'autres cas, au contraire, ce sont précisément les notables bulgares qui se mettaient à la tête du mouvement (Vraca, Samokov). La cause en était leur ambition de dicter d'une manière autoritaire dans l'administration communale autonome, de limiter l'ingérence du métropolite. Le groupement et le regroupement des partis pour et contre des évêques sur place étaient fortement influencés par les conflits, typiques de cette période, à savoir — la lutte de la nouvelle couche artisanale et commerçante avec les „anciens notables" pour la participation à la direction de la commune. Ce sont précisément ces contradictions qui émergèrent au premier plan dans la vie sociale de Samokov où les artisans de la ville, contrairement à la tendance générale, prirent la défense du métropolite qui luttait contre les notables de la ville. Mais dans la plupart des cas, les partis populaires antiépiscopaux étaient représentés par l'intelligentsia locale, par les artisans et commerçants de la ville et s'appuyaient sur les larges masses populaires.

Le quatrième et dernier chapitre est consacré aux aspects internationaux de la question ecclésiastique bulgare. Le matériel documentaire disponible a permis de retracer l'attitude de la France, de l'émigration polonaise et de la Russie.

Dès sa phase initiale, la querelle ecclésiastique bulgaro-grecque déborde le cadre d'un problème „intérieur" de la communauté orthodoxe. Elle attire l'attention également des puissances extérieures intéressées au sort de l'Empire ottoman. Cette „petite Question d'Orient" d'après l'expression de Rakovski, déclencha la rivalité traditionnelle des grandes puissances visant à maintenir leur influence dans l'Empire ottoman et au sein de ses sujets hétérodoxes. Ceci d'autant plus que de longue date „le messianisme religieux", c'est-à-dire la tendance à la protection de la chrétienté dans l'Etat musulman était une des principales voies des puissances européennes pour la conquête de positions économiques, culturelles, politiques et stratégiques dans l'Orient ottoman. Tels sont par exemple les traités franco-turcs (les ainsi dites „capitulations") à partir du XVI-e s. dans lesquels on

réaffirmait et étendait périodiquement le droit de la France à la protection des chrétiens, du culte chrétien et des établissements religieux dans l'Empire ottoman. Les privilèges religieux, garantis à la France par ses traités avec la Porte, permettait la propagation du catholicisme en étroite unité d'action avec le Vatican.

L'expansion religieuse et culturelle de la France en Orient et particulièrement au sein des peuples balkaniques se renforça dans les années de la monarchie de juillet (1830—1848). C'est à l'émigration polonaise en tête avec le prince Adam Czartoryski que revient le grand mérite d'avoir intéressé la diplomatie française aux problèmes bulgares et spécialement au conflit ecclésiastique national. C'est précisément ce centre qui a porté le premier parmi les facteurs extérieurs son attention sur la question ecclésiastique bulgare en soutenant les revendications bulgares. Utilisant les rapports de l'agent polonais à Constantinople Mihail Tchaikovski, publiés par V. Smohovska, l'auteur étudie sa participation aux premières actions organisées du mouvement, dévoile les motifs politiques de cette participation et apprécie ses résultats comme objectivement utiles. Elle souligne en même temps que les Polonais, à cause de leur engagement avec la France et le catholicisme, n'étaient pas indifférents à la propagande catholique et prouniate. Mais ce sont eux précisément qui lancèrent l'idée que ces propagandes auraient du succès si elles se servaient de la „nationalité", si elles respectaient la langue maternelle bulgare à l'église et à l'école, le clergé national et les rites grèco-slaves traditionnels. L'auteur produit des données nouvelles concernant certains projets polonais du début des années 50, proposant au gouvernement français d'envoyer en Bulgarie une mission catholique slave qui agisse dans le sens indiqué.

Malgré les efforts déployés, l'émigration polonaise ne put engager la diplomatie française à entreprendre des actions directes et déterminées à l'appui du mouvement ecclésiastique bulgare. Ainsi qu'il résulte de la correspondance diplomatique (1840—1848), cette question tenait une place insignifiante dans la politique orientale de la France monarchique. C'est le nouveau gouvernement républicain plutôt qui, sous l'inspiration des Polonais, propose en 1849 à la Sublime Porte de libérer Bozveli et Makariopolski de l'exil et de séparer entièrement les Bulgares d'avec le Patriarcat de Constantinople. Mais cette initiative était occasionnelle et, restant en dehors de la ligne politique de la France, fut bien vite rejetée. Bien plus, précisément à la veille et au cours de la guerre de Crimée, prend corps la conception française du maintien du statu quo ecclésiastique dans les terres bulgares et de réformes partielles dans les affaires intérieures du Patriarcat.

Parmi les grandes puissances, la Russie était la plus directement atteinte par le conflit ecclésiastique bulgaro-grec, car ce conflit était en contradiction avec sa conception et politique traditionnelle du maintien du monolithisme de la religion orthodoxe dans l'Empire ottoman. Après la conquête des anciens centres orthodoxes par les Ottomans, l'Eglise et l'Etat russes se considéraient comme les seuls défenseurs des Eglises orthodoxes sous le pouvoir musulman. Le principe de protection des peuples asservis professant la même religion et des centres ecclésiastiques devint particulièrement effectif à partir du XVIII-e s., lorsque „les problèmes d'Orient" émergèrent au premier plan dans la politique extérieure russe. La Russie considérait le maintien de l'autorité des Eglises othodoxes et surtout du Patriarcat de Constantinople, soumis entièrement à son influence, comme garantie de la sauvegarde de la religion orthodoxe vis-à-vis du conquérant musulman, comme un canal de son influence politique en Turquie et comme une barrière à l'influence occidentale, exercée par la propagande catholique et protestante. Toute tentative de rompre le statu quo ecclésiastique, soit par l'inter-

médiaire du prosélytisme occidental, soit par la formation d'un nouveau centre ecclésiastique orthodoxe dans le Sud-Est européen, était accueillie avec une hostilité extrême par la Russie tzariste. Cette conception stratégique de la politique orientale russe avait déterminé son attitude à l'égard de la question ecclésiastique bulgare. D'autre part, la coopération des militants bulgares à Constantinople avec l'agence polonaise obligea la mission impériale russe à se déclarer ouvertement contre eux. A la suite de ses tentatives infructueuses de détacher Bozveli et Makariopolski des Polonais et de les détourner de leurs démarches auprès de la Sublime Porte, elle contribua à leur exil.

Au milieu des années 40, lorsque la question ecclésiastique bulgare est soulevée, la diplomatie russe était convaincue que le mouvement contre le Patriarcat est monté par ses adversaires occidentaux. Elle n'était pas orientée quant aux contradictions existant entre le peuple bulgare et le pouvoir ecclésiastique, quant aux racines et à la nature du conflit déclenché. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié des années 40 qu'elle commence à s'intéresser à ces problèmes et à être informée plus concrètement sur „la délimitation des deux éléments, bulgare et grec". C'est du moins ce que rapportent les consuls russes à Andrinople. Mais leur information objective et leur intercession en faveur des aspirations bulgares ne changèrent rien à position de la mission impériale à Constantinople. Son chef V. P. Titov, partisan de l'„idée ecclésiastique byzantine" s'est déclaré contre toutes réformes dans le Patriarcat, bien qu'il fût conscient de leur nécessité. Il résulte de la correspondance diplomatique russe qu'il avait donné aux consuls russes des instructions leur enjoignant de pacifier les rapports entre le clergé grec et la population bulgare.

La politique de la Russie tzariste à l'égard de la vie culturelle nationale bulgare pendant cette période comporte encore un autre aspect. La Russie avait commencé à admettre de plus en plus de Bulgares dans les établissements d'enseignement et surtout dans les écoles ecclésiastiques. La préparation de cadres nationaux d'instituteurs et d'ecclésiastiques a contribué objectivement au développement de la lutte pour l'indépendance ecclésiastique. En même temps, sous linfluence du cours historique des événements en Bulgarie et grâce à la propagande active des Bulgares en Russie en faveur de la cause nationale bulgare, l'idée fut lancée au sein des milieux influents que les Bulgares peuvent avoir un clergé national. Mais lorsque la Russie était prête — à peine après la guerre de Crimée — à soutenir en pratique les Bulgares dans cette revendication celle-ci déjà ne les satisfaisait pas. La politique russe tzariste continuait à être en retard sur le développement du mouvement national bulgare.

Tout en consignant les résultats de l'étude sur la naissance et le développement du mouvement ecclésiastique jusqu'à la guerre de Crimée, l'auteur émet en conclusion certaines vues plus générales sur l'importance, le caractère et la place de la lutte nationale pour l'indépendance ecclésiastique. On souligne, par exemple, que le problème du rejet du pouvoir du patriarcat de Constantionople et de la création d'Eglises nationales s'était posé également devant les autres peuples balkaniques. Mais les particularités dans le développement historique des différents peuples balkaniques déterminent l'acuité et l'orientation différentes de leur question ecclésiastique. Pendant l'époque d'avant la libération des Grecs, Serbes et Roumains, cette question reste principalement dans la sphère du duel idéologique entre les représentants de l'idéologie du siècle des Lumières et de l'idéologie bourgeoise démocratique et le Patriarcat de Constantinople. Sa solution définitive est la conséquence de la libération politique, c'est-à-dire que le pro-

blème des Eglises nationales de la Grèce, de la Serbie et de la Roumanie est reglé par voie d'Etat. C'est uniquement dans les terres bulgares que le conflit avec le Patriarcat continue, visant à la reconnaissance et au raffermissement de la nation bulgare parmi les autres peuples orthodoxes dans l'Empire ottoman. Par ses dimensions, son caractère et ses conséquences historiques, *le mouvement ecclésiastique est une manifestation spécifique précisément de la révolution nationale bulgare.*

En même temps la lutte ecclésiastique constitue une étape pacifique de cette révolution, car, par sa forme et ses méthodes, elle est un mouvement légal qui puise son fondement juridique dans une série d'actes de réformes du gouvernement turc. Le mouvement d'indépendance ecclésiastique n'est pas dirigé directement contre le pouvoir ottoman. Au contraire, les Bulgares cherchent dans le conflit avec le Patriarcat l'appui de la Sublime Porte, conscients qu'elle est en dernier compte le facteur qui peut résoudre la question ecclésiastique. Aussi les nombreuses démarches auprès des autorités locales et du pouvoir central sont-elles franchement loyales. L'orientation des chefs du mouvement ecclésiastique vers une collaboration avec le gouvernement turc dans le conflit avec le Patriarcat de Constantinople a incité certains chercheurs à qualifier leurs conceptions politiques et leur activité de turcophiles en général. C'est là un faux jugement car le fait de faire alliance avec les Turcs dans la lutte contre la Patriarcat ne signifie pas encore être sur des positions turcophiles en ce qui concerne aussi le problème de l'avenir politique de peuple bulgare. Rechercher l'appui du pouvoir turc à un moment où le problème actuel de la révolution nationale est la libération de la dépendance du Patriarcat oecuménique, la sauvegarde et le raffermissement de la culture nationale, constitue une tactique répondant aux intérêts nationaux. D'autant plus que, étant donné le rapport des forces dans lequel le Patriarcat de Constantinople a l'appui de la Russie tandis que les Etats occidentaux cherchent à exploiter le mouvement dans le but de détacher le peuple bulgare de la religion orthodoxe, les Bulgares peuvent compter uniquement et réellement sur la Sublime Porte. D'ailleurs, cette ligne politique „turcophile" est suivie, aussi paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, par le parti national dans le mouvement ecclésiastique qui lutte pour la solution définitive et sans compromis avec le Patriarcat de la question ecclésiastique dans le respect de la religion orthodoxe traditionnelle. Le promoteur de cette idée fut le grand patriote et militant bulgare Neofit Bozveli. Le dénouement final des événements montre combien clairvoyante et historiquement conforme était cette orientation politique.

Le mouvement ecclésiastique étant un mouvement légal, il se sert de méthodes de lutte pacifiques. Mais sa nature et son importance dans la perspective historique du peuple bulgare sont révolutionnaires. Le rejet du pouvoir ecclésiastique étranger, la reconnaissance et la consolidation de la nation bulgare est une condition indispensable et un pas décisif vers la libération politique complète. C'est ainsi que les idéologues du mouvement national révolutionnaire bulgare G. S. Rakovski, Ljuben Karavelov, Hristo Botev entendaient et appréciaient le rôle de la lutte pour une Eglise nationale bulgare.

ПОКАЗАЛЕЦ НА ЛИЧНИТЕ ИМЕНА*

Абдул Меджид, турски султан (1839—1861) 82 137 157
Аверкий Д. Петрович, от Сопот 64
Аверкий п. Стоянов, учител 103
Авксентий, българин от Самоковско, митрополит херцеговински и велешки 40 58 64
Аврам чорбаджи, Беброво 144
Агапий, врачански епископ (1833—1849) 37 38 57 64 141
х. Агапий, рилски монах 147
Агатангел, протосингел на варненския митрополит Порфирий 62
Азар, П., автор 83
Акакий, рилски монах 36
Александър I, руски император (1801—1825) 171
х. Александър, Сливен 184
Али паша, вж. Мехмед Емин Али паша
Амзи паша, Скопие 97—100
Ананий, епископ в Самоков 148
Ананий, скопски митрополит (1823—1828) 98
Анастаси чорбаджи, Шумен 138
Анастасий, софийски митрополит, I пол. на XVIII в. 39
Ангелов, Б., автор 47
Ангелов, Д., автор 15 20
Ангелов, Никола, Татар Пазарджик (дн. Пазарджик) 154
Андонаки чорбаджи, Шумен 138
Андреев, М., автор 20
Андрея, Димитър, Охрид 156
Андрея чорбаджи, кмет на Габрово 103
Антим I (1816—1888), български екзарх 44
Антим, врачански епископ (1804—1813) 90 91
Антим, скопски митрополит (1799—?) 41
Антим IV, цариградски патриарх (1840—1841, 1848—1852) 34
Антим V, цариградски патриарх (1841—1842) 88
Антим VI, цариградски патриарх (1845—1848, 1853—1855, 1871—1873) 127 138 187
Антоний IV, цариградски патриарх, края на XIV в. 15
Антракидис, Методиос, гръцки просветител 85
Апостолидис, М., автор 53
Априлов, Васил Ев., 9 48 52 57 63 106 107 112 118—121 154 159
Априлов, Н., търговец в Цариград 74 131
Аристархи бей, велик логотет 148 150
Арнаудов, М., автор 8 104 106 157
Арсений III, ипекски сръбски патриарх 25
Арсений IV, ипекски сръбски патриарх 25
Арш, Г. Л., автор 190
Атанасий, търновски митрополит (1846—1848) 137 138
х. Атанасов, Вълью, Лясковец 144
Атанасов, Стоянчо, Пазарджик 154

Бакалов, Г., автор 193
х. Бакалов, х. Петър, габровски първенец 145
Бакалоглу, Йоан, български търговец в Букурещ 157 158
Балабанов, Марко 52 87 110
Баласчев, Г., автор 15 50
Банков, Димитър, от Калофер, занаятчия в Цариград 109
Бастид, Ж., френски външен министър (1848) 177
Басмаджи, Колчо, Габрово 106
Бароци, гръцки консул в Одрин 155
Барсов, Н., автор 161
Батаклиев, Ив., автор 153
Баязид I, турски султан (1389—1402) 15
Беров, д-р Васил х. Стоянов 110 145
Берон, д-р Петър 52
Благоев, Д., автор 195
Блудов, Д. Н., руски държавен деец 160 189
Блънт, английски консул в Солун 39
Блъсков, Ил., автор 35
Блъсков, Райко Илиев, учител 35 39 64
Бобчев, С. С., автор 138
Бобчоолу, х. Стефан, еленски първенец 106 145
Богдан, Н., вж. Натанаил Охридски
Богориди, Александър (Алеко паша) 110
Богориди, Николаки, син на Стефан Богориди, 110
Богориди, Стефан, българин от Котел, висш турски сановник 110 112 129—132 138 144 157
Богоров, Иван, български публицист 52
Бозвели, Иванчо, занаятчия в Цариград 130
Бозвели, Неофит, вж. Неофит Хилендарски Бозвели

* Обяснителни добавки са дадени само за по-малко познатите личности или за разграничаване на едно лице от друго. При имената на авторите са посочени само страниците, където е дадено пълно библиографско описание на цитираните им съчинения.

Бойкикиев, Стоян, с. Кучевиста, Скопско 99
Ботев, Христо 194
Бояджиоолу, Н., Трявна 139 145
Буе, Ами, френски пътешественик и публицист 171
Буре, Проспер, френски дипломат 179 180
Буркене, Ф. А., френски посланик в Цариград (1841—1848) 171 173 185
Бурмов, Т., автор 7
Бусилин, Георги п. Илиев, от Батак 86
Бутенев, А. П., руски дипломат в Цариград 152

Василий, поп в с. Леденик, Великотърновски окръг 35
Васкидович, Емануил, учител 104
Вашченко, руски консул в Одрин 154 184—186
Велев, С., автор 103
Венедикт, видински митрополит, средата на XIX в. 146 147
Видершал, Л., автор 167
Византиос, Неофит, вж. Неофит Византиос
Винавер, В., автор 30
Витанов, Деню Иванов, с. Леденик, Великотърновски окръг 35
х. Владо, Търновско 122
Во, Б., автор 169
Вълков, Васил (Турко Василаки), Цариград 110
Вълкович, Н., търговец в Цариград 111
Вълчев, Христодул, хасковски първенец 153
Вълчов, Пеца, габровски първенец 137

Гаврил Бистричанин, български архимандрит, Букурещ 94
Гаврил, скопски митрополит (1832—1843) 58 99 100
Гаврил, търновски митрополит, I пол. на XVII в. 48
Гандев, Хр., автор 9 26 46 52 72 74 75 171
Ганчев, Н. Еничеров, автор 61
Ганчев, Ст., автор 63
Гарес, Ангел, Хасково 153
Гедеон, М., автор 18
Гелцер, Х., автор 16
Генадий, скопски митрополит (1830—1832) 98 99
Генадиос Схолариос, цариградски патриарх (1454—1456) 17 19 65
Генов, Г., автор 20 168
Генчев, Н., автор 65 82 159 170
Георгиев, Й. п., автор 7 26 34 43 58 104 128
Георгиев, М., автор 63
Георгиеви, братя Христо и Евлоги, Букурещ 74 161
Георгов, Ив., автор 60
Герасим, гръцки владика, средата на XIX в. 61
Герасим, одрински митрополит, средата на XIX в. 155
Герман II, цариградски патриарх (1222—1240) 12
Герман IV, цариградски патриарх (1842—1845, 1852—1853) 58
Геров, Найден 141 152 157 161 189
Гечев, М., автор 47
Гешов, Евстати, Цариград 132 151
Гешови, от Карлово, едри търговци в Цариград — Пловдив 74 77 110 151
Гизо, Франсоа, френски държавник 170 171 185
Говедаров, Ив., автор 110
Гошев, Ив., автор 48 58 138 151
Грабер, руски генерал 157
Гранитски, Анастас П., лекар и учител 110
Григорий, дякон, сетнешен Доростоло-червенски митрополит 127
Григорий V, цариградски патриарх (1797—1798, 1806—1808, 1818—1821) 44 56
Григорий VI, цариградски патриарх (1835—1839, 1867—1871) 184
Григорий XV, римски папа 169
Григорий Хилендарски 110
Григорий Цамблак 14
Григорович, В., руски пътешественик 9 61
Груев, Й., автор 151
Груев, Константин, Пловдив — Цариград 130
Гълъбов, Г., автор 20
Гърдов, М., цариградски българин 132
Гюзелев, В., автор 13 70
Гюмюшгердан, гъркоманска фамилия в Пловдив 54 73 152 153
х. Гюров, Захари, Самоков 148 149 164
х. Гюрови, самоковски първенци 148 149 164

Дамянов, С., автор 74 170
Даниил, йеромонах, български книжовник от XVII в. 48
Данилевски, руски генерален консул в Белград 156 187 188
Данова, Н., автор 51 67 68 84
Дашков, руски генерален консул в Букурещ 158
Делакроа, Шарл, френски външен министър (1795—1797) 169
Денкоглу, Иван 130
Джейкови, от Копривщица, търговци в Цариград 110
Джинот, Й. х. Константинов 62
Дибич, Ив. (Забалкански), руски пълководец 81
Димарас, К., автор 67 70 85
Димитраки чорбаджи, Шумен 138
Димитриевич, Иван (Йоаникий), български книжовник от Охрид 58 111
Димитров, Г., автор 55
Димитров, Д., автор 167
Димитров, Стр., автор 72 81
Димитрова, Анастасия, българска учителка 57
Димитър, поп в Скопие 58 98 99
Димица, Петър, Охрид 156
Димов, Драган, абаджия в Цариград 126

Динеков, П., автор 47
Дионисий Агатоникийски, епископ в Татар Пазарджик (края на XVIII в. — 1827) 153
Дионисий Контаров, български духовник от Котел 146
Дионисий, ловешки епископ (1827—1845) 37 60 103
Дионисий, охридски митрополит, средата на XIX в. 61 62 156
Добрович, Д., от Сливен, търговец в Цариград 110
Добровски, Иван 9 52 86
Доброплодни, Сава 110
Добротица, деспот на Добруджанското царство, XIV в. 13
Дойнов, С., автор 80
Дорев, П., автор 31
Доротей, българин от Копривщица, врачански епископ (1852—1860) 27 32 141—144
Доситей Обрадович, сръбски просвещенец (ок. 1742—1811) 88
Достян, И. С., автор 166
Драган чорбаджи, с. Шемшово (дн. Леденик), Великотърновски окръг 35
Драганов, Д., Горна Оряховица 137 138
Дружинина, Е., автор 182
Дуйчев, Ив., автор 38 169
Дуцу, Ал., автор 25

Евстатиев, Янко, търновски първенец 136—138 145
Евтимий, архимандрит, автор 37
Евтимий, търновски патриарх 11 14—16
Екатерина II, руска императрица (1762—1796) 67 181 182
Екзарх Александър (Бейоглу) 57 58 64 121 128—131 151 172 186
Емин Мехмед, началник на преводаческата служба към Високата порта 123
Енгелхард Ед., автор 82
Етиен, генерал на ордена на лазаристите в Париж 174

Желязков, Добри (фабрикаджията), Сливен 73
Жечев, Н., автор 159
Жил, Ж., автор 15 17

Закитинос, Д., автор 18 25 67
Замбелиос, Сп., гръцки историк, XIX в. 70
Замойски, Владислав, полски агент в Турция 174
Захариев, Ст., автор 153
Захарий, скопски митрополит, края на XVIII в. 55
Захарлията, Иванчо, цариградски българин 131
Зверковски, Л., полски агент в Турция 176
Златарски, В., автор 11 13 44 101
Златарски, Никола, общински деец в Търново 145
Зограф, Захари Хр., Самоков 148
Золотович, от Калофер, търговци в Цариград 109
Золотович, Георги, Цариград 52 129 131 132

Иван III, руски цар 182
Иван Асен II, български цар (1218—1241) 11 12
Иван Срацимир, български цар (1371—1396) 14
Иван Шишман, български цар (1371—1393) 14
Иванко, деспот на Добруджанското царство, края на XIV в. 13
Иванов, Г., автор 140
Иванов, Георги, Самоков 149
Иванов, Георги Станчов (Станчидис), Пловдив 54
Иванов, Й., автор 11 44 51 141
Иванов, К., цариградски българин 132
Иванов, Михаил, Самоков 149
Иванов, Рашко, с. Леденик, Великотърновски окръг 35
Иванов, Сотир, Самоков 149
Иванов, Станчо, абаджия в Пловдив 54
Иванов, Тодор, Трявна 145
Игнатиев, Н. П. граф, руски дипломат 167
Игнатий, велешки митрополит (нач. на XIX в. — 1841) 58 61
Игнатий I, самоковски митрополит (1826—1829) 100
Игнатий II, самоковски митрополит (1830—1837) 100 101 147
Игнатий, търновски митрополит, I пол. на XV в. 15
Изворски, братя Стефан и Петър Н., от Котел 110
Икономов, поп Койчо, от Трявна 102
Икономос, Константин, гръцки богослов 87
Иларион Критски, търновски митрополит (1821—1838) 33 35 37 38 55—57 59 91—95 101 102 105
Иларион, българин от Елена, ловешки епископ 141
Иларион Макариополски 8 9 52 86 110—114 117—127 131—133 135—137 167 173 174 176 177 184—186 196
Илиу, Ф., автор 51
Ипсиланти, фанариотска гръцка фамилия 23
Иречек, К., автор 44 61
Ихчиев, Д., автор 40
Иширков, А., автор 97

Йеремия, гръцки митрополит, възглавил българската църква в 1394 г. 15
Йеремия, самоковски митрополит (1837—1846) 64 147
Йероним, свещеник в руската посолска църква в Цариград 130
Йеротей, самоковски митрополит (1819—1825) 100
Йоаким, варненски митрополит (1864—1873) 62

Йоаким, софийски митрополит, I пол. на XIX в. 55
Йоаким, търновски архиепископ, патриарх от 1235 г. 12
Йоан Дука III Ватаци, никейски император 12
Йоан, поп в Балчик 62
Йоасаф Бдински, видински митрополит (1392—1403[?]) 14
Йованов, х. Спас, Дупнишка каза 148
Йовчо, поп в Трявна 33 137 145
Йорга, Н., автор 18
Йосиф, варненски митрополит (? — 1846) 62 64
Йосиф, охридски митрополит (1843 — ?) 156
Йоцов, Д., автор 93

Кабакчиев, Георги, Търново 144
Кабзамал, Илия, Дряново 145
Каблешков, Ст., Цариград 132
Кабрда, Й., автор 18 27 29
Кадор, дук дьо, френски благородник 178
Казарин, А. И., автор 83
Каирис, Теофилос, гръцки просветител 86 112
Калевит, софийски митрополит, края на XV в. 48
Калиник, видински митрополит, I пол. на XVIII в. 29
Калист, цариградски патриарх (1350—1354, 1355—1363) 12 13
Камаряно, Н., автор 22
Канинг, Стратфорд, английски посланик в Цариград 173 175 184
Кантакузин, фанариотска гръцка фамилия 23
Каравелов, Любен 193 194
Каравелови, от Копривщица, търговци в Цариград 109
Карагеорги, А., сръбски княз 88 157
Караминкови, от Калофер, търговци в Цариград 109
Карапетров, П., автор 110
Караспасев, самоковски търговец в Русия 148
Касиан, видински митрополит, края на XIV в. 14
Кер, английски консул в Одрин 175
Кепов, И. П., автор 151
Кесяков Хр., автор 151
Кесякови, търговци в Пловдив 54 77
Кетенджиоглу, Никола, общински деец в Търново 106
Кирил, видински митрополит, средата на XIX в. 146
Кирил, епископ в Татар Пазарджик, XVIII в. 153
Кирил, Патриарх български, автор 44 97 167
Клог, Р., автор 55
Княжески, Захари 158 160 189
Ковачевич Стефан, вж. Стефан Ковачевич
Кодов, Хр., автор 47 56
Козарев, Г., автор 73
х. Койчев, поп Никола, Трявна 102
Коледаров, П., автор 119
Колетис, Йоанис, министър-председател на Гърция (1844—1847) 69
Комсиеви, от Калофер, търговци в Цариград 109
Конидарис, Г., автор 18 195
Конобеев, В. Д., автор 81
Конрад, Н. И., автор 82
Константий I, цариградски патриарх (1831—1834) 35
Константий Кюстендилски, митрополит в Търново (1827—1830) 94
п. Константинов, Никифор, учител 154 189
Кор, драгоман на френското посолство в Цариград 171
Кораис, Адамандиос, гръцки просвещенец (1748—1833) 68 85—87 113
Коровчев, Милчо, с. Кучевиста, Скопско 99
Косев, Д., автор 33 44 72 192
Косев, К., автор 74 119
Костич, М., автор 88
Костов, Д., автор 112
Кристанов, Цв., автор 86
Критски, Иларион, вж. Иларион Критски
Круша, Захари Попхристов Икономович 63 148
Кръстев, Иванчо, Самоков 149
х. Кръстев, Костадин, Самоков 149
Кръстевич, Гаврил 52 110 112 131
Кръстеняков, Васил, даскал във Враца 143
Куза, Ал. Й., румънски княз 69
Кузинери, Е. И., френски пътешественик 171
Куртев, Н., автор 78
Куртович, П., Пловдив 54 151
Куюмджи, Петър, Хасково 153
Кънчов, В., автор 61 96
Кърчовски, Йоаким 58
Кятип, Василаки, Цариград 131

х. Лазар, Н. К., Дупница 149
Ласкарис, фанариотска гръцка фамилия 23
Лебедев, А. П., автор 18
Лельо, апостолски префект на цариградските лазаристи 174
Леон Геука, молдавски митрополит, II пол. на XVIII в. 26
Леонтиев, К., руски дипломат 68
Леонтий, белградски гръцки митрополит 88
Лийвс, агент на библейско дружество 56
Лопухин, А., автор 69
Луков, Калист (Калистрат), учител 60

х. Мавридов, х. Рали, търговец в Цариград 60 111
Маврокордато, фанариотска гръцка фамилия 22 23
Маджарови, Копривщица 110
Майнингер, Т., автор 167
Макарий, ипекски сръбски патриарх, II пол. на XVI в. 22
Макариополски, Иларион, вж. Иларион Макариополски
Максим Райкович, игумен на Лясковския манастир 107 135 161

х. Марин, Хасково 153
Маринчоолу, плевенски първенец 143
Маркова, З., автор 70 84
Маслев, Ст., автор 80 86
Матей (Дели Матей), самоковски митрополит (1846—1862) 64 148—150
Махмуд II, турски султан (1808—1839) 72 81
Мегавула, Костаки, протосингел на търновския митрополит Неофит Византиос 63 139 143 144
Мелетий I, ловешки епископ (1847—1850) 37 140
Мелетий II, ловешки епископ (1850—1852) 140
Мелетий III, цариградски патриарх (1845) 125 126
Мелетий, солунски митрополит (1830—1841) 58
Мелетий, софийски митрополит (30-те—40-те год. на XIX в.) 57 150
Меншиков, княз Ал. С., извънреден пратеник на Русия в Цариград през 1853 г. 153 161
Методий, врачански епископ (1813—1828) 38 91—95 102
Мехмед II Фатих, турски султан (1451—1481) 17 19
Мехмед Али, египетски владетел 81 181
Мехмед Емин Али паша, велик везир при Абдул Меджид 114 122 123 125 127 152 177
Мехмед Зия паша, видински управител 146
Мехмед Соколович, велик везир 22
Мехмед Шекиб ефенди, анкетьор във Видин през 1850 г. 147
Мехмед Фуад паша, министър на външните работи при Абдул Меджид 178
Миклошич, Фр., автор 12
Миладинов, Димитър 52 62
Милев, Н., автор 169
Милетич, Л., автор 169
Минчооглу, х. Никола х. Димов, търговец в Търново 74 77 140 143—145
Мисиодакас, Йосипос, гръцки просветител 85
Митов, Алекси, Самоков 149
х. Михал, Елена 139
х. Михаил, х. Стоян[ов], Търновско 144
Михайлов, Георги, плевенски първенец 92
Михайловски, Никола и Димитър, от Елена 86
Мицора, Димитър, гръцки учител в Пловдив 152
Мишев, Д., автор 36 44 126
Мишел, П., автор 171
Мойсеску, Г., автор 25
Момчилов, Иван, учител от Елена 86
Моравенов, Гаврил, търговец в Цариград 129 131 132
Моравенов, Константин, търговец в Цариград 53 149 150
Моравенови, от Копривщица, търговци в Цариград 109 111
Москов, М., автор 102
Мотавол, Цаня, Трявна 139
Муравьов, Андрей, руски пътешественик 26 127
Мурузи, фанариотска гръцка фамилия 23
Мустаков, Хр., търговец в Букурещ 157 158
Мустафа Решид паша, велик везир и министър на външните работи при Абдул Меджид 82 157 174 183
Мутафчиев, П., автор 26 48
Мутафчиева, В., автор 80
Мухин, Н. Я., руски консул в Одрин 154 187

Найденов, Иван, учител и журналист 86 87
Натаниил Охридски и Пловдивски (Нешо Стоянов) 97—100 159 160
Наум Марин, църковен епископ в Струга 61 62
Начов, Н., автор 109 111 154
Недев, Цвятко, учител 145
Недялков, Иван, свещеник в Свищов 63
Недялкович, И., от Сливен, търговец в Цариград 110
Нейкови, от Копривщица, търговци в Цариград 109
Ненов, Юрдан, учител 106 135 153—154
Неофит, видински митрополит, автор 146
Неофит Византиос, търновски митрополит (1840—1846, 1848—1857) 26 27 33 34 37 43 60 63 106 107 135—145
Неофит Рилски 9 52 57 59 60 64 87 98 100 103 104 130—132 147 148 151
Неофит Хилендарски Бозвели 8 9 26 37 52 89 103—108 110 111 113—128 135—137 146 167 173 174 176 177 184—186 193 196
Неофит, самоковски митрополит, средата на XVIII в. 100
Неофит, скопски митрополит (1828—1830) 98 99
Нестеров, Д., от Калофер, търговец в Цариград 109
Нешев Г., автор 47
Никитин, А. С., 191
Никифор, пловдивски митрополит (1825—1850) 57 60 63 153
Ников, П., автор 8 14 62 92
Николай I, руски император (1825—1855) 172 175 181
Николай, охридски архиепископ XIV в. 13
х. Николау, Евстати, търновски първенец 138 145
Николов, Т., автор 102
Новичев, А. Д., автор 81

Обренович, Милош, сръбски княз 69
Огнянович Константин 114 119 123 174
Озеров А. П., руски дипломат 161
Онуфрий Попович Хилендарски, български архимандрит 101 105 111 127 129 131
Опик, Ж., френски пълномощен министър в Цариград (1848—1851) 177
Орешков, П., автор 189
Острогорски, автор 17
Отон I, гръцки крал 69

Павлович, Христаки, учител 52
Пазвантоглу, Осман 90
Паисий Хилендарски (Отец Паисий) 9 44 48 52 72 79 84 85 89 117 192
Палаузов, Николай Хр., Одеса 74 161 189
Палаузов, Сп., автор 12
Палеолог, фанариотска гръцка фамилия 23
Памплекас, Христодулос, гръцки просветител 85
Панарет, Девтереон, Цариград 131
Панарет, търновски митрополит (1838—1840) 58 102 103 105—108
Пандазопулос, Н., автор 18
Пантев, А., автор 167
х. Панчо, Търновско 112
Пападопулос, Хр., автор 18 69
Папаригопулос, К., гръцки историк XIX в. 68 70
Партений, врачански епископ (1850—1852) 36 141—143
Паскалева, В., автор 72 74 78 167
Пеев, Ал., автор 53
Пейчинович, Кирил 58
Пенев, Б., автор 9 88
Пенов, Иванчо, Татар Пазарджик 154
х. Пенчо, Дряново 145
Пенчов, Иванчо (Калпазанчето), Габрово 139 144 145
Пенчов, Колчо, Габрово 138 139
Пеню (дядо Пеню), Дряново 144
Песчаний, Д., автор 189
Петканова-Тотева, Д., автор 47
Петков, Ботю 189
Петков, х. Петър, Русе 124
Петков, Рашко, занаятчия в Цариград 134
Петкович, Константин Димитров, от Бащино село, Велешко 121 161
Петров, Захари, Самоков 149
Петър I, руски император (1682—1725) 180
дядо Пешо, Самоков 148
Петър Богдан, български католически епископ, XVII в. 38
Пиколо, д-р Никола Савов 119
Платон, московски митрополит 111
Погодин, М. П., руски историк, писател и публицист 161
Полихрон, Георги, Дупнишка каза 148
Попов, Н., автор 182
Попович, Онуфрий, вж. Онуфрий Попович Хилендарски
Попович, Райно, учител 52 57 112
Попруженко, М. Г., автор 60
Порфирий, варненски митрополит (1846—1864) 62 64
Порфирий Успенски, руски архимандрит 157 158
Прохор, охридски архиепископ, I пол. на XVI в. 50
Пужад, Р. Е., френски генерален консул в Букурещ 177 178
Пулеков, Христо, Копривщица 60
Пулиеви, търговска фамилия от Карлово 74
Пърличев, Григор 52
Радивоев, М., автор 112 135
Радкова, Р., автор 103
Радомирови, от Копривщица, търговци в Цариград 109
Радченко, К., автор 13
Райков, Б., автор 47 48
Райков, Цаню, Трявна 138
Райкович, Максим, вж. Максим Райкович
Раковски, Георги Стойков 7 52 69 70 102 106 110—112 124 125 129 131 132 134 166 185 192 193
Ралчов, Пенчо, търговец в Букурещ 157 158
Ранов, Костаки, цариградски българин 131
Решид паша, вж. Мустафа Решид паша
Риза паша, анкетьор във Видин 146
Риза Хасан паша 173
Рилец, Н., автор 58
Рилски, Неофит, вж. Неофит Рилски
Робев, Константин А., Охрид 156
Робеви, едри търговци от Охрид 86
Робер, Сиприен, автор 52 171
Робовски, Андрей, учител от Елена 112 127 135 137 138 145
Роза, П., автор 168
Роман, български духовник от XIV в. 12
Росети, фанариотска гръцка фамилия 23
Русев, П., автор 14
Русков, Никола, учител 64

Саитадис, К., гръцки учител в Татар Пазарджик 154
Сакантолу, Добри, Хасково 153
Сакилариев, Ф., едър търговец от Свищов 74
Самодум, Николай, Дупнишка каза 148
Самуил I, цариградски патриарх (1763—1768, 1773—1774) 36
Сапунов, Никола Евтимов, занаятчия в Цариград 128—130 134 144 145
Сапунов, Петър, преводач на Новия завет 56
Сафронов, Ив., автор 167
Севастиян, рилски монах 58
Севастиянов, П., руски пътешественик 62
Селиванова, Л. В., автор 160
Селимински, д-р Иван 52 60 86 87 121 124 146 157—159 161
Семерджиев, Хр., автор 100
Серафим, архимандрит, от Тетово 58
Серафим, врачански епископ (1781—1794) 90
Серафим, игумен на Преображенския манастир 35
Серафим, поп във Врачанска епархия 38
Серафим, преводач на Новия завет 56
Симеон, търновски патриарх, XIV в. 13
Симеон I, цариградски патриарх (1472—1475, 1482—1486) 18
Симеонов, Георги п., каза-векил на Търновско 31 33 34 103 135—139 145 163
Симови, от Калофер, търговци в Цариград 109
Сковронек, Й., автор 173
Славейков, Петко Рачов 33 63 64 113 126 140 141 144 145

Смоховска-Петрова, В., автор 8
Смрикаров, Димитър, Самоков 148 149 164
Снегаров, Ив., автор 7 11 16 20 23 26 35 44 46 50 57 58 62 69 102 156 182
Соколов, И. И., автор 18
Софроний, българин от София, архимандрит в Скопие 58
Софроний Врачански 34 90
Спасов, Атанас, от Калофер, занаятчия в Цариград 109
Спасов, Иван, от Калофер, занаятчия в Цариград 109
Спасов, Н., цариградски българин 132
Спасов, х. Иван, от Копривщица 27
Спиридон, гръцки даскал 61
Спиридон, игумен на Кучевисткия манастир край Скопие 99
Спространов, Е., автор 47
Стайнова, М., автор 20 28 151
Стамболиев, Стоян Н., учител в Хасково 64
х. Стамов, Захари, Самоков 149
Станимиров, Ст., автор 133 140
Станчович, В., търговец, Свищов 74
х. Стефан, Елена 138 139
Стефан Душан, сръбски крал 13
Стефан Ковачевич, епископ Лаодикийски 131 133 140 146 189
Стефанов, Тома, цариградски българин 130
Стоилов, А., автор 121
Стойко, учител в Балчик 63
Стойков, Н., автор 102
Стоянов, В., автор 127
Стоянов, М., автор 47 151 175
Стоянов, П., автор 140
Стоянова, Р., автор 147
Струмски, д-р Захари, Цариград 52 86 129 131 132
Ступин, Н. Д., руски консул в Одрин 152 155 161 187 188
Сфироерас, В., автор 22 56
Събев, Т., автор 12
Сюлейман Великолепни, турски султан (1520—1566) 167
Сюлейман паша, председател на Върховния съд 124 125

Табаков, С., автор 110
Такела, Д., автор 169
Татищев, С. С., автор 175
Тахиаос, А. Е. М., автор 15
х. Тахов, Ангел, Трявна 145
Тенков, Кънчо, Трявна 145
Теодор. Хасково 153
Теодоров, Никола, Трявна 139
Теодоров, П., Дупнишка каза 148
х. Теодоров, х. Стефан, Беброво 144
Теодосий Търновски, български духовник, XIV в. 12 13
Теплов, В. А., автор 55 181
Терзиев, Николчо Стоянов, ловешки първенец 140
Терлецки, абат, поляк 178 179
Тиер, френски държавник 170
Титов, В. П., руски посланик в Цариград (1843—1853) 126 185—188
х. Тодор, Елена 139 145
Тодоров, Г., автор 44
Тодоров, Н., автор 22 23 44 80 161
Тонджаров, Николай Христович, учител 64 151
Тонев, В., автор 65
х. Тонев, Захари, Самоков 149
х. Тонов, Христо, Татар Пазарджик 154
Тосков, Г., автор 97
Тошкович, български търговци в Одеса 74
Тошкович, Димитър, Одеса 130
х. Трайко Рекали, скопски първенец 77 97—100
Трайков, В., автор 80
Трайков, Н., автор 157 158
Трайчев, Г., автор 67
Трифонов, Ю., автор 15 37
Трубецкой, Гр., автор 187
Тъпчилещови, едри търговци в Цариград 74 77 109 111
Тъпчилещов, Никола, Цариград 74 131 132
Тъпчилещов, Христо, Цариград 131 154
Тюлев, Д., от Калофер, търговец в Цариград 109

Увалиев, С., от Калофер, търговец в Цариград 109
Удальцова, З. В., автор 17
Унджиев, Ив., автор 73
Усов, Стефан, с. Кучевиста, Скопско 99
Успенски, Порфирий, вж. Порфирий Успенски

Фадеев, А. В., автор 181 190
Фармакидис, Теоклитис, гръцки просветител (1784—1860) 68 87 88
Филарет, киевски митрополит 158
Филаретов, Сава 161
Филипиди, търговец в Цариград 111
Филипов, Христо, Самоков 149
Филов, Г. Хр., цариградски българин 132
Филотей, самоковски митрополит (1772—1819) 100
Фонтон, Л., руски консул в Одрин 184
Фотинов, Константин 9 52 60 111
Франсоа I, френски крал 167
Фуад паша, вж. Мехмед Фуад паша

Хаджийски, видна врачанска фамилия (вж. и Хаджитошеви) 141—144
Хаджитошев, Александър Димитриев, от Враца 141—143
Хаджитошев, Димитраки, едър търговец от Враца 77 91—95 97 107
Хаджитошев, Замфираки Димитриев, от Враца 141 143
Хаджитошев, Тодораки Димитриев, от Враца 141—143
Хадрович, Л., автор 22
Ханделсман, М., автор 171 172

Ханджери, Александър, драгоман в руското цариградско посолство 185
Херинг, Г., автор 17
Хилендарски, Паисий, вж. Паисий Хилендарски
Ходзкиевич, Ладислав, полски агент в Турция 178 179
Хрисант, архимандрит от Самоков 86
Хрисант, пловдивски митрополит (1850—1857) 63 151—155 161
Хрисант, руски архимандрит 158
Хрисант, цариградски патриарх (1824—1826) 36 93 94
х. Христо, Елена, 139 145
Христов, Алекси, Самоков 149
х. Христов, Никифор, Трявна 145
Христов, Хр., автор 38 72
Христодул, поп в Пещера 61
Хуршид паша, валия на Ниш 148
Хюсеин паша, управител на Видин 146

Цанкова-Петкова, Г., автор 12
х. Цачов, х. Минчо, търговец в Търново 142 143
х. Цачов, х. Пенчо, габровски първенец 145
Цветкова, Б., автор 19 42
Ценов, х. Тошо, врачански първенец 91, вж. и Хаджийски
Цонев, Б., автор 47
Цончев, П., автор 139
Цончов, Илия (Видинли), габровски първенец 145
Цоню чорбаджи, с. Леденик, Великотърновски окръг 35
Цукала, Г., гръцки учител в Пловдив 57 152 154 158
Цухлев, Д., автор 146

Чайковски, Михаил (Садък паша), полски агент в Турция 8 114 116—118 122—125 172—176 184—186
Чакъров, Ст., Струга 61
Чалики, Атанас, Пловдив 151
Чалики, Никола, Цариград 131
Чалъкови, едри търговци, Пловдив 54 57 76 77 151
Чалъков, Вълко Т., Пловдив 151
Чалъков, Стоян Т., Пловдив 110 151 152 154
Чалъков (Чалоолу), Георги, Пловдив 151
Чалъков (Чалоолу), Теодораки, Пловдив 151
Чартористи, Адам, княз, шеф на полската емиграция в Париж 8 114 117 118 125 171—176 185
Чизмиджиоглу, х. Михалаки Костадинов, Татар Пазарджик 154
Чилев, П., автор 102
Чинтулов Добри 158
Чолаков, Атанас (Дупничанин), учител 64 153 189
Чомаков, Салчо, търговец в Пловдив 77 151
Чомаков, Стоян, лекар, Пловдив — Цариград 52 86 154
Чубрилович, В., автор 23
Чушков, Никола, Трявна 139 145

Шайтаноолу, фанариотска гръцка фамилия 23
Шамандура, Атанас, Охрид 156
Шарл-Ру, Е., автор 169
Шарова, Кр., автор 171 172
Шекиб Мехмед паша, министър на външните работи при Абдул Меджид 123 124 127 128 173 185
Шишманов, Ив., автор 9 56
Шишманоолу, едри търговци, Видин — Свищов 74 146
Шишманоолу, Мануил, видински първенец 92 95

Яков I Путнянин, молдавски митрополит 25
Яни кехая, занаятчия в Цариград 130
Яни, християнин от Мелнишка каза 38

ПОКАЗАЛЕЦ НА ГЕОГРАФСКИТЕ ИМЕНА*

Австрия (Австро-Унгария) 10 74 105 166 168 170 172
Азовско море 180
Албания 170
Александрийска патриаршия 23 181
Александрия, град в Египет 121 181
Англия 10 80 81 166 167 170 175 176 183
Андрос, остров, Гърция 86 112 113 119
Антиохийска патриаршия 23 181
Антиохия, дн. град Антакия в Турция 121 181
Арбанаси, село във Великотърновски окръг 103 112 145
Асеновград, вж. Станимака
Атина 52 86 87 112
Атон, вж. Света гора

Балкански полуостров (Балкани) 6 10—13 24 44 67 82—84 89 118 165 166 170 177 179 190 191
Балчик, град 62
Башино село, Велешко 121
Беброво, село във Великотърновски окръг 144
Белград 105 156 187
Белградска епархия (средновековна) 11
Белоградчишко 158
Бесарабия, област 80 182
Битоля, град 32 62 75
Близкият Изток 165 166 171 181
Босна, област 170 177 187
Ботевград, вж. Орхание
Браила, град в Румъния 74 156 159
Браничевска епархия (средновековна) 11
Брезнишко, 31 40
Бруса, град в Турция 148
Будапеща 74 105
Будим, вж. Будапеща
Букурещ 52 57 74 94 156—158 177
Бургас, град 74
България 11 12 14 16 26 44 48 50 52 54 55 61 69 71 105 107 113 117 125 159 170 175—180 187 194; Западна 101; Северна 74 101 177; Северозападна 75 95 146 147 158 162 196; Централна 65 70 162 196; Южна 74
Българска Екзархия 8 167

Варна, град 54 62 75
Варненска епархия-митрополия 13 35 65
Варненско 37 39 62 64
Ватикана, вж. Рим
Ватопедски манастир в Света гора 61
Велбъждка епархия (средновековна) 11 13
Велес, град 61 62
Велешка епархия-митрополия 13
Велико Търново, вж. Търново
Венеция, град-държава 168
Видин, град 32 34 37 74 75 92—94 124 146 147 185
Видинска епархия-митрополия 11 14—16 18 146 147 188
Видинско 7 34 37 147 158
Виена 74 142
Византия (Византийска империя) 15—19 21, 24 45 65 67 69 70 182
Влахия (Влашко) 16 23 25 69 80 81 86 87 182; вж. и Румъния
Враца, град 7 33 55 57 77 90—96 101 102 107 108 119 141—143 145 163
Врачанска епархия-епископия 27 35 38 48 90—96 140—142

Габрово, град 34 57 76 102 103 106 108 136—139 144 145 163 185
Галата, квартал в Цариград 109 126 128
Галиполи (Гелиболу), град в Турция 12
Генуа, град-държава 168
Германия, вж. Прусия
Горна Оряховица, град 136—138
Горно Церовене, село в Михайловградски окръг, вж. Церовене
Гърция 44 67—70 72 80 81 85—87 113 117 162 183 192

Далмация, област 11
Дарданели, проливи 181
Дебелец, село във Великотърновски окръг 137
Дебър, град 62
Дермен дере I, дн. Първенец, село в Пловдивски окръг 73
Дермен дере II, дн. Мелница, село в Ямболски окръг 55
„Свети Димитър", манастир в Силистренска епархия 35
Добруджа, област 13 65 162
Драч (Дурес), град в Албания 11
Дряново, град 138 144 145 163
Дубровник, град-държава 168
Дунав, река 74 .

* Тук са включени и имената на църковноадминистративни единици

Дунавски княжества, вж. Влахия (Влашко) и Молдавия
Дупница, дн. град Станке Димитров 147—149
Дупнишко, дн. Станкедимитровско 148

Европа 22 72 74 82 83 167 172; Западна 56 82 83; Средна 74; Югоизточна 12 25 169
Егейска Тракия, вж. Тракия, Егейска
Елада, вж. Гърция
Елена, град 76 102 106 111 122 136—140 145 163
Ерусалим, град в Израел 121 175 181
Ерусалимска патриаршия 23 181

Желязно речене, село, Гостиварско 62

Западна България, вж. България, Западна
Западна Европа, вж. Европа, Западна
Златният Рог, залив 110
Зографски манастир „Св. Георги“ в Света гора 61 133

Измир, град в Турция, вж. Смирна
Източна (Одринска) Тракия, вж. Тракия, Източна
Ипекска сръбска патриаршия 13 16 22—25 65 97 100
Испания 169
Ихтиман, град 149

Казанлък, град 57 101 108 136 137 143 185
Казанлъшко 101
Калофер, град 76 105 109 154 185
Калоферски девически манастир 57
Капиновски манастир „Св. Никола“, Великотърновско 41
Карея, град в Гърция, административен център на Атонската монашеска република 111 112
Карлово, град 64 73 74 76 109 154
Карлуковски манастир „Успение Богородично“, Ловешки окръг 35
Каршияка, бивш квартал в Пловдив 54 151
Кидония (Кидониес), град в Гърция 52
Киев, град в СССР 112 158
Килифарево, село във Великотърновски окръг 58 136
Килифаревски манастир „Рождество Пресветая Богородица“, Великотърновско 58
Кичевски манастир „Пречиста“ („Св. Богородица“), край град Кичево 62
Клисура, град 109 154
Константинопол, вж. Цариград
Копривщица, град 54 60 76 109 110 154
Котел, град 34 74 76 102 104 109 138 146
Кратово, град 62
Кремиковски манастир „Св. Георги“, Софийско 48
„Ксенофонт“, манастир в Света гора 61
Кучевиста (Кучевище), село, Скопско 99
Кучевишки манастир „Св. Архангел“, Скопско 99
Кюстендил, град 58 64

Лаврата на св. Атанасий (Велика лавра), манастир в Света гора 11 127
Лайпциг, град в ГДР 119
Лампсак, град в Мала Азия 12
Леденик, село във Великотърновски окръг 35
Ленинград, вж. Петербург
Лесновска епархия (средновековна) 13
Ловеч, град 16 55 60 101 108 136 140 141 145
Ловешка епархия-епископия 16 43 140 141
Ломско 158
Лясковец, град 102 144
Лясковски манастир, Великотърновско 107 135

Македония, област 11 13 14 45 50 51 61 62 65 68—70 74 90 121 162 196
Мала Азия (Анадол) 14
Мараша, квартал в Пловдив 54 151 152
Марков манастир „Св. Димитър“, Скопско 41 55
Мелник, град 75
Мелница, село в Ямболски окръг, вж. Дермен дере II
Мелнишка епархия (средновековна) 13
Мидилия, остров Митилини (Лесбос), Гърция 100
Мизия, област 196
Молдавия, област 16 23 25 69 80 81 86 87 182; вж. и Румъния
Молдавска митрополия 25
Москва 185
„Свети Наум“, манастир на Охридското езеро 61 62

Несебър, град 13 54
Никомидия, древен град в Мала Азия, дн. град Измит в Турция 15
Никопол, град 14 108
Ниш, град в СФРЮ 124
Нишка епархия (средновековна) 11
Нова Загора, град 101 108
Нови пазар, град 32
Одеса, град в СССР 74 121 130 159—161
Одрин, град 49 73—75 81 152 154 155 175 184 186 187 191
Орхание, дн. град Ботевград 108
Оряховица, вероятно Горна Оряховица
Оряхово, град 32 90 108
Османска империя (Турция) 7 10 11 15 17—24 31 42 43 61 65 67—70 72 77 80—82 86 114—120 134 152 165—184 186 190 192 195 196
Охрид, град 23 49 50 54 156
Охридска архиепископия 11 13 16 22—25 44 50 51 97
Охридска епархия-митрополия 156

Пазарджик, град, вж. Татар Пазарджик
Панагюрище, град 76
Париж 9 171 172 174 178 179
Пера, квартал в Цариград 190
Петербург, дн. Ленинград, град в СССР 160
Пеща, вж. Будапеща
Пешера, град 61

Пирдоп, град 39 60
Пиротско 31 40
Плевен, град 37 57 64 90 92 102 108 141 143
Пловдив, град 49 53 54 57 60 63 64 73—77 124 151—154 161—164
Пловдивска епархия-митрополия 20 36 40 53 63 151—155
Поленска епархия (средновековна) 13
Полша 171 172
Преображенски манастир „Св. Преображение Господне", Великотърновско 34 35 37
Преслав, град 16 101
Преспа 156
Призрен, град в СФРЮ 98 156 187 188
Призренска епархия (средновековна) 11
Прилеп, град 32 62
Принцови острови в Мраморно море, Турция 126 127
Причерноморие, вж. Черноморско българско крайбрежие
Провадия, град 64
Проливите 166
Прусия 10 166 167
Първенец, село в Пловдивски окръг, вж. Дермен дере I

Разград, град 108
Разлог, град 149
Рилски манастир 35 36 47 58 60 103 147 189
Рим 17 170 174—176 178
Родопи, планина 151
Румъния 8 47 157 158 161 162 192 196
Русе, град 73 108 124 146 157
Русия 8 10 47 67—69 74 80 81 94 112—118 121 132 152 154 156 157 159—163 165—168 170—191 193 196; Южна 80

Самоков, град 100 101 107 119 124 147—150 163 164
Самоковска епархия-митрополия 32 40 100 101 147—150
Свежен, село в Пловдивски окръг, вж. Хаджар
Света гора (Атон), полуостров. Гърция 11 61 100 104 107 111 114 126 127 135 149 173 177
Светите места 168 169 178 182
Свищов, град 63 74 102 104—106 108 122—125 136 137
Северна България, вж. България, Северна
Северна Тракия, вж. Тракия, Северна
Северозападна България, вж. България, Северозападна
Севлиево, град 108 136
Серес (Сяр), град в Гърция 11 38 75 124
„Симон Петър", манастир в Света гора 61 127
Скопие, град 7 41 55 62 75 77 96—100 107 119
Скопска епархия-митрополия 7 11 58 96—101
Сливен, град 73—75 109 110 184 185
Смедерово, град в СФРЮ 16
Смирна, град Измир в Турция 52 59 171
Созопол, град 28 54
Соколовски манастир „Св. Богородица" край Габрово 105 189
Солун, град 11 39 49 54 58 148
Солунска епархия-митрополия 101
Сопот, град 57 76 154
Софийска епархия-митрополия 15 16 18 26 43 150
Софийско 31 40
София 40 57 63 75 150
Средешка епархия (средновековна) 11
Средна Европа, вж. Европа, Средна
Средногорие 76 151
Сръбска патриаршия, вж. Ипекска сръбска патриаршия
Стамимака, дн. град Асеновград 49 54 151
Станке Димитров, град, вж. Дупница
Станкедимитровско, вж. Дупнишко
Стара Загора, град 36 64 93 101 107 108 136 137 143 160
Старозагорско 61 101
Стара планина 67 76 101 151
Струга, град 61 62
Съединени американски щати (САЩ) 10 56 166
Сърбия 11 13 14 25 47 69 72 80 85 87 88 105 121 170 176 177 192

Таганрог, град в СССР 148
Татар Пазарджик, дн. град Пазарджик 54 60 151 153 154 164 185
Тесалия, област в Гърция 11
Тетевен, град 76 102
Тиквеш, област в Македония 62
Тича, село в Сливенски окръг 61
Трабзон, град в Турция, вж. Трапезунд
Тракия, област 68—70 90 152 196; Егейска 45; Източна (Одринска) 45; Северна 80 162 196; Южна 162
Трапезунд, дн. град Трабзон в Турция 101 125 126 147 185
Трескавец, манастир „Успение Богородично" край Прилеп 61 62
Троян, град 102
Троянски манастир „Успение Богородично" край Троян 105
Трявна, град 33 76 102 136 138 139 145 163
Турция, вж. Османска империя
Търново, дн. град Велико Търново 14—16 26 49 54 56 60 63 74 77 94 101—108 111 112 119 122 124 135—144 162—164
Търновска патриаршия 9 11—16 24 85 106 194
Търновска епархия-митрополия 7 16 20 26 33 34 63 70 94 101—108 135—145 163
Търновско 35 145

Узунджово, село в Хасковски окръг 76
Ун Капан, търговско-занаятчийска част в Цариград 129 130
„Успение Богородично", манастир в Доростолска епархия 35

Фенер, квартал в Цариград 129
„Св. Филотея", манастир (скит) в Света гора 61
Флоренция, град-държава 15
Франция 10 74 80 81 166—172 175—181 183 186

Хаджар (Аджар), дн. Свежен, село в Пловдивски окръг 154
Харманли, град 64 155
Хасково, град 57 64 153 154 164
Херцеговина, област 170
Хилендарски манастир „Св. Сава и Симеон" в Света гора 104 112 127

Царевец, крепостен хълм във Велико Търново 14
Цариград (Константинопол) 7—10 13 16 17 19 22 23 25 26 52 58 60 69 70 74 77 79 80 93 94 99 106 108—113 119 120 123—130 132—139 142—147 149 150 153 158 161 162 169—176 181—185 187—190
Цариградска патриаршия 7 10—28 30 35 40—45 48—51 55 56 59 62—71 75 77 78 82—101 114—121 124 127 128 132—136 146—148 154 157 159 161—163 165 174 177—180 182—188 190—194 196
Централна България, вж. България, Централна
Церовене, дн. Горно Церовене, село в Михайловградски окръг 55

Челопеч, село в Софийски окръг 39
Червен, дн. село в Русенски окръг 16 101
Черковна, село във Варненски окръг 64
Черно море 166 180 181
Черноморско българско крайбрежие (Причерноморие) 13 45 49 162
Чирпан, град 64 108 155

Шемшево, село, вж. Леденик
Шумен, град 64 75 124 138

Югоизточна Европа (Европейски Югоизток), вж. Европа, Югоизточна
Южна България, вж, България, Южна
Южна Русия, вж. Русия, Южна
Южна Тракия, вж. Тракия, Южна

Янина, град в Гърция 52
Яш, град в Румъния 25

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор 6
Глава първа. Българският народ под властта на Цариградската патриаршия 11
1. Краят на българската автокефална църква. Цариградската патриаршия в системата на Османската империя 11
2. Фискалната дейност на гръцката църковна власт в българските земи 26
3. Цариградската патриаршия и българската духовна култура . . . 44

Глава втора. Зараждане на църковно-националното движение 72
1. Причини и условия 72
2. Първи прояви на движението срещу гръцката църковна власт . . . 89

Глава трета. Църковно-национални борби през 40-те—50-те години на XIX в. . . . 109
1. Програма и център на българското църковно движение 109
2. Българските епархии срещу гръцките владици 134

Глава четвърта. Външнополитически аспекти на българския църковен въпрос . . . 165
1. Франция, полската емиграция, католицизмът и българският църковен въпрос 167
2. Българският въпрос и руската църковна концепция за Изтока . . 180
Заключителни думи 192
Резюме на френски език 197
Показалец на личните имена 209
Показалец на географските имена 217

ИЗСЛЕДВАНИЯ ПО БЪЛГАРСКА ИСТОРИЯ. 1

БЪЛГАРСКОТО ЦЪРКОВНО-НАЦИОНАЛНО ДВИЖЕНИЕ ДО КРИМСКАТА ВОЙНА

Зина Маркова

*

Редактор Ел. Стоянова
Художник Ал. Хачатурян
Худ. редактор Д. Донков
Техн. редактор Ал. Иванов
Коректор Л. Борисова

*

Изд. индекс 5785
Дадена за набор на 22. X. 1975 г.
Подписана за печат на 20. XII. 1975 г.
Формат 70/100/16 Тираж 2200 ЛГ II-6
Печ. коли 13,88 Изд. коли 16,38
Цена 2,34 лв.

*

Отпечатана в Печатницата на Издателството на БАН
София 13, ул. „Акад. Г. Бончев"
Поръчка № 426